

# ERFARING

- 4 **ET AV PLATONS MANGE PROBLEMER**  
ET OMRISS AV DEBATTENE OM FORHOLDET MELLOM ERFARING OG KUNNSKAP PÅ 1600–1700-TALLET OG I DAG  
Conrad Bakka
- 18 **JON FOSSE, MYSTIKK OG SKRIFTTRADISJON**  
Eline Aurlien
- 24 **EI PROJEKSJONSFILOSOFISK TILNÆRMING TIL TINGEN-I-SEG-SJØLV**  
Alexander Myklebust
- 33 **BURGE AND PERCEPTUAL ANTI-INDIVIDUALISM**  
Jørgen Dyrstad
- 49 **FRA ET FENOMENOLOGISK PERSPEKTIV**  
INTERVJU MED DAN ZAHAVI  
Sigurd Nøstberg Hovd
- 54 **FREM FRA GJEMSELEN**  
**HERMANN COHEN FREM FRA GJEMSELEN?**  
Steinar Mathisen
- 61 **LESSING OG TRAGEDIENS MÅL**  
OVERSETTELSE AV GOTTHOLD EPHRAIM LESSINGS BREV TIL FRIEDRICH NICOLA  
Hilde Vinje
- 65 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**  
**MYSTISKE BETRAKTNINGER**  
Emilie Mathilde Østerby Strandenæs
- 71 **ANSTRENGT FRIHET**  
KRITIKK AV *FRIHETENS FILOSOFI* AV LARS FR. H. SVENDSEN  
Sigurd Hverven
- 79 **REISEBREV**  
**Å TENKE I TORONTO**  
Reier Helle
- 81 **UTRAG FRÅ *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI***  
**KANON**
- 82 **MESTERBREV**  
**EMIL BERNHARDT**
- 83 **MESTERBREV**  
**IDA HELENE HENRIKSEN**
- 84 **UTENFOR AKADEMIET**
- 86 **QUIZ**
- 87 **NESTE NUMMER**

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

9. ÅRGANG 2/2013

*Filosofisk supplement* er et studentdrevet fagtidsskrift ved  
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

*Filosofisk supplement* gis ut med støtte fra Kulturstyret ved  
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, IFIKK og  
Program for filosofi ved  
Universitetet i Oslo.  
Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

ISSN: 0809-8222  
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 OSLO

[redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no)  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)

[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)

**TF** TIDSSKRIFT  
FORENINGEN

[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)

## REDAKSJON

Redaktører: Jørgen Dyrstad &  
Tomas Midttun Tobiassen

Layout: Nina Seim

Økonomi: Jørgen Dyrstad

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka  
Sigurd Nøstberg Hovd  
Sigurd Hverven  
Ainar Petersen Miyata  
Alexander Myklebust  
Espen Dyrnes Stabell  
Emilie Mathilde Østerby  
Strandenæs  
Hilde Vinje

Omslag: Irina Haugane

# ERFARING

Noen av filosofiens eldste og mest sentrale spørsmål dreier seg om erfaring: Hva er erfaring, hvordan knytter den oss til verden, og hvordan gir den oss kunnskap? Temaet går som en rød tråd gjennom filosofien fra Platon til Kant og hele veien opp til vår tid – hvor debatten fortsetter med dette nummeret av *Filosofisk supplement*. Her demonstreres hvor mangfoldige – og vanskelige – filosofiske spørsmål om erfaring er. Vi er stolte over å ha mange gode tekster som, hver på sin måte, belyser erfaringsproblematikken. Av denne grunn er dette vårt lengste nummer noensinne.

Conrad Bakka inntar i artikkelen «Et av Platons mange problemer» et filosofihistorisk perspektiv på spørsmålet om hvordan vi, med vår begrensede sanseerfaring, kan ha kunnskap om for eksempel matematiske sannheter. Bakka skisserer hvordan debatten foregikk på 1600-tallet og påviser en påfallende kontinuitet fra denne debattens strids-spørsmål og helt opp til dagens debatter om språkets – og moralens – opphav. En annen innfallsvinkel til erfaring finner vi i Eline Aurliens essay «Jon Fosse, mystikk og skrifttradisjon». Her forsøker Aurlien å besvare noen av litteraturvitenskapens meningsteoretiske spørsmål i lys av Fosses «skriftmystikk»: I essayet drøfter hun hvordan mystiske erfaringer ikke bare formidles gjennom tekst, men faktisk kan ha sitt opphav i den.

I artikkelen «Ei projeksjonsfilosofisk tilnærming til tingen-i-seg-sjøl» belyser Alexander Myklebust teoriene til den norske filosofen Kristian Birch-Reichenwald Aars. Utgangspunktet for «projeksjonsfilosofien» er den subjektive erfaringen av verden. Fra den forsøker Aars å vise at alt – stoler, bord, andre sinn og til og med ens eget «ego» – er projisert av sjelen. Myklebust innvender at mens Aars slik kanskje løser noen interne problemer i Kants transcendentale idealisme, synes han i samme åndedrag å utsette enhver objektivitet ved virkeligheten. Mens Aars deduserer metafysikk fra erfaringens logikk, tar Jørgen Dyrstad tak i empirisk synsvitenskap i «Burge and Perceptual Anti-Individualism». Tyler Burge har gitt innflytelsesrike argumenter for at moderne persepsjonspsykologi har vidtrekkende filosofiske konsekvenser. På denne bakgrunnen går Dyrstad nærmere inn på hvordan moderne synsvitenskap forklarer erfaring. Mot Burge argumenterer han imidlertid for at det er vanskelig å trekke substansielle filosofiske konklusjoner fra vitenskapen – til det trenger man fortsatt filosofi.

Temaet erfaring behandles også utenfor artikkelseksjonen. Det har lenge vært en viss spenning mellom «analytisk» bevissthetsfilosofi og «kontinental» fenomenologi: I Sigurd Nøstberg Hovds intervju forklarer Dan Zahavi at skillet mellom disse tradisjonene sakte men sikkert er i ferd med å viskes ut, og presenterer en interessant analyse av hvorfor disse motpolene har vedvart så lenge. Går vi mot en forening av perspektiver i søknen etter å forstå erfaring, bevissthet og oss selv?

Steinar Mathisen løfter nykantianismens opphavsmann, Hermann Cohen, frem fra gjemselen. Mot Kant argumenterer Cohen for at sansene ikke gir et selvstendig bidrag til erfaringen. Cohen er derfor aktuell i lys av nyere diskusjoner om «myten om det gitte». Mathiesen gir en oversikt både over forfatterskapet til Cohen og det intellektuelle klimaet det oppsto i. Et annet innblikk i tysk åndsliv får vi et brev av opplysningsfilosofen og dramatikeren Gotthold Ephraim Lessing. Her hevder Lessing at tragedien tilbyr en erfaring som kan forbedre oss moralsk, nemlig ved å vekke medlidenhet i oss. Oversettelsen, for første gang til norsk, er ved Hilde Vinje, som også har skrevet en instruktiv innledning.

Emilie Mathilde Østerby Strandenæs gir en kritisk gjennomgang av Maryanne Berg-Hansens masteroppgave *Hjerne, sinn, bevissthet og den mystiske opplevelse*. Oppgaven forsøker å naturalisere den mystiske erfaring til nevrofysiologi og kvantemekanikk, men uten å redusere dens egenart eller potensielle gyldighet. Strandenæs mener dette er spekulativ, men spennende, lesning.

Som vanlig har vi også tekster utenfor tema. I sin anmeldelse av Lars Fr. H. Svendsens høyaktuelle bok *Frihetens filosofi* kritiserer Sigurd Hverven forfatterens noe anstrengte liberalistiske frihetsbegrep. Hverven innvender at Svendsen får problemer når han – i god liberalistisk ånd – forsøker å adskille sfæren for «det rette» fra sfæren for «det gode», samt at hans frihetsbegrep har vanskelig for å hankes med miljøproblematikken.

I tillegg finner du som vanlig Mesterbrev fra to nylig uteksaminerte mestere fra Universitetet i Oslo, et temaaktuelt bidrag til Den Leksikryptiske Encyklopedi, et reisebrev fra Toronto, utenomakademiske anekdoter om norske filosofiprofessorer og til sist men ikke minst: Quiz.

Vi ønsker en spennende leseerfaring!

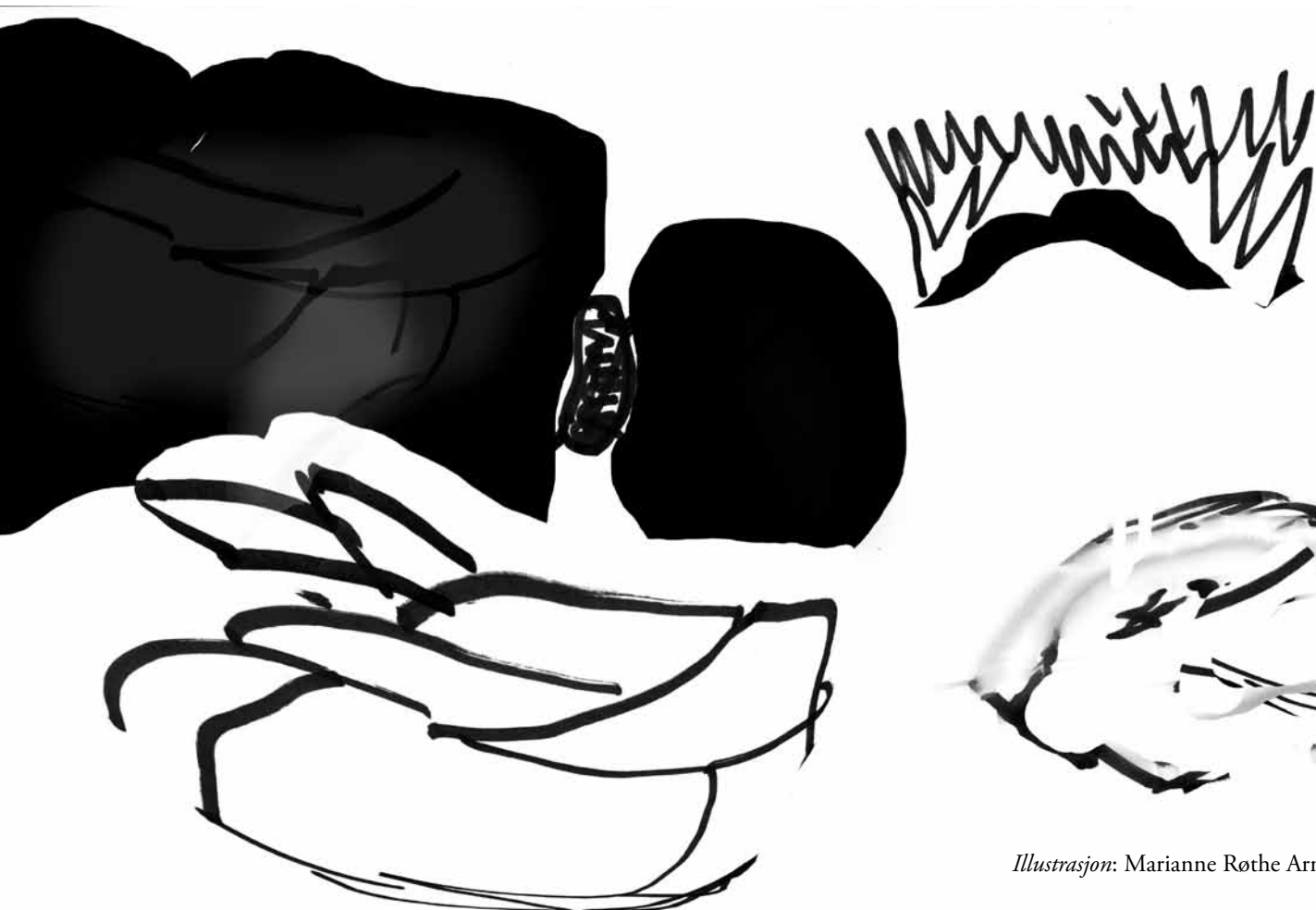
Jørgen Dyrstad &  
Tomas Midttun Tobiassen,  
redaktører

# ET AV PLATONS MANGE PROBLEMER

ET OMRIS AV DEBATTENE OM FORHOLDET MELLOM ERFARING OG KUNNSKAP PÅ 1600–1700-TALLET OG I DAG

*Av Conrad Bakka*

**Platons lære om gjenerindring. 16- og 1700-tallets heftige debatter omkring medfødte kunnskaper og ideer. Chomskys banebrytende arbeid innen teoretisk lingvistikk. Videreføringer av Rawls' moralpsykologiske tanker. Hva har alle disse til felles? De er alle deler av en debatt som startet med Platons problematisering av forholdet mellom erfaring og kunnskap – hvordan kan vi vite så mye, når vi har tilgang til så lite?**



*Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen*

Det ville ikke være *helt* upassende å kalle det som følger, en serie fotnoter til Platon, slik Alfred North Whitehead i sin tid beskrev den vestlige filosofihistorien. Jeg ønsker nemlig å se nærmere på debatten som oppstod i kjølvannet av en problemstilling Platon var den første til å formulere eksplisitt: Hvordan har det seg at vi mennesker, på tross av den begrensede informasjonen sansene våre gir oss tilgang til, vet såpass mye som vi gjør? Denne problemstillingen gjør seg særlig gjeldende i tilfeller hvor vi ser ut til å besitte kunnskap som ikke lar seg forklare på bakgrunn av sanseerfaring alene.

Jeg vil i denne teksten vise hvordan dette problemet har blitt forsøkt løst på tre punkter i historien. I første del vil jeg tegne et bilde av problemstillingens opphav, og Platons eget forsøk på å besvare problemet. Deretter vil jeg gi et omriss av hvordan det ble forsøkt løst på 1600- og 1700-tallet, i en periode hvor intensiteten i debatten nådde et av sine toppunkter. I andre del av teksten vil jeg gi noen eksempler på hvordan debatten fortsatt pågår i våre dager, gjennom å vise hvordan utviklinger innen teoretisk lingvistikk på ny har gjort problemstillingen brennhet, og hvordan dette har hatt en viktig innflytelse på andre disipliner, slik som moralpsykologi.

Gjennom disse omrissene ønsker jeg å gi et oversiktsbilde av utviklingen Platons problem har gjennomgått med årene – hvordan dette spørsmålet har beveget seg fra spekulativ metafysikk til empirisk vitenskap, hvordan problemstillingen har forplantet seg til og blitt «gjennopdaget» innen stadig nye disipliner, og også hvordan uenigheten mellom partene kanskje ikke alltid er like stor som den ser ut til.

## DEL I – DEBATTEN GJENNOM HISTORIEN

### *Platons problem*

Platon var oppmerksom på at det er noe problematisk med forholdet mellom sanseerfaring og kunnskap: Vi besitter kunnskap vi ikke ser ut til å ha tilegnet oss gjennom sansene. Spørsmålet blir da hvordan vi har ervervet denne kunnskapen. Med det som er blitt stående som et eksemplarisk bilde på vellykket pedagogikk, illustrerer Platon nettopp denne problemstillingen: I dialogen *Menon* (82–85) lar han Sokrates få fatt i en relativt uskolert slavegutt, for så å tegne opp et kvadrat i sanden foran ham. Deretter følger en kort utspørring fra Sokrates' side, hvorpå slaveguttene – ved egen hjelp, ifølge Sokrates – «oppdager» en geometrisk regel for hvordan man kan doble et kvadrats areal. Platon vil få frem at verken Sokrates' veiledning eller guttens tidligere sanseerfaringer ser ut til å kunne forklare hvordan han kunne komme frem til en slik komplisert sannhet. Så

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



hvor kom slaveguttens geometriske forståelse fra? Platons problem går nettopp ut på hvordan man skal forklare dette tilsynelatende asymmetriske forholdet mellom erfaring og kunnskap – at det vi har *erfart* gjennom sansene ikke ser ut til å være tilstrekkelig for å forklare det vi *vet*.

Platon valgte å besvare spørsmålet gjennom sin teori om gjenerindring (*anamnēsis*). Teorien går i korte trekk går ut på at ethvert menneskes sjel har blitt tildelt altomfattende kunnskap i tidligere liv og former for eksistens, men denne kunnskapen blir «glemt» som en konsekvens av traumer sjelen påføres hver gang den forenes med en fysisk kropp og gis verdslig eksistens.<sup>1</sup> Når vi sier at vi «lærer noe nytt», er det ifølge denne teorien altså egentlig snakk om at vi «husker» noe vi en gang visste, og ikke at vi på basis av sanseerfaring danner ny kunnskap. Gjennom idélæren og gjenerindringstesen kom Platon til å anse sansene som en mangelfull og upålitelig kilde til kunnskap om verdens natur, selv om de riktignok kan hjelpe oss å huske det vi har glemt – slik slaveguttens sanser hjalp ham til å huske hvordan man dobler arealet til kvadrater.

Som et resultat av Platons problematisering av for-

**Platon var oppmerksom på at det er noe merkelig med forholdet mellom sanseerfaring og kunnskap: Vi besitter kunnskap vi ikke ser ut til å ha tilegnet oss gjennom sansene.**

holdet mellom kunnskap og sanseerfaring oppstod det en debatt som har rast helt frem til nyere tid. Lenge har denne debatten omhandlet

**Descartes plukker altså opp sentrale aspekter ved Platons teori om at en betydelig mengde ideer og kunnskaper ligger latent i sinnet, og kan hentes frem gjennom fornuften.**

distinkte spørsmål samtidig, uten at man har gjort noe klart skille mellom dem (jf. Cowie 1999:7–12; Kahn 2006:119–120). Det første spørsmålet dreier seg om hvordan vi tilegner oss mentalt innhold, og særlig kunnskaper og ideer.<sup>2</sup> Har dette sitt opphav i sansene, eller finnes det også andre måter å tilegne seg det på? Som vi så, lanserte Platon en teori som innebærer at kunnskap er noe vi (dvs. sjelen) i en viss forstand besitter allerede fra fødselen av, selv om vi ikke er klar over det – det er *medfødt*, men ikke lett tilgjengelig.

Det andre spørsmålet gjelder hvordan medfødt (og derfor også *a priori*) kunnskap – hvis det finnes – er berettiget. Sett at det er riktig at vi på en eller annen måte er utstyrt med medfødt kunnskap som vi så å si bare trenger å børste støv av: Hvordan skal vi kunne vite at en gitt antakelse, om for eksempel geometri, faktisk *er* uttrykk for kunnskap og ikke bare er en feilaktig oppfatning?<sup>3</sup>

Det er det første spørsmålet, som Noam Chomsky senere døpte «Platons problem», som danner rammen for denne teksten.

### *Descartes, rasjonalisme og empirisme*

René Descartes' epistemologi er et passende utgangspunkt for en opptegning av hvordan debatten omkring medfødte ideer og kunnskaper fortonet seg på 1600- og 1700-tallet. Descartes tok et oppgjør med den epistemologiske arven etter den aristotelisk-skolastiske tradisjonen, som kort (og litt upresist) ofte oppsummeres med følgende «slagord»: «Ingenting er i intellektet som ikke først har vært i sansene» (jf. LoLordo 2005:124; Ceanfield 1970). Descartes mente at det også er noe i sinnene våre som *ikke* har sitt opphav i sansene, nemlig medfødte ideer og kunnskaper:

We come to know them [innate truths] by the power of our own native intelligence, without any sensory experience. All geometrical truths are of this sort – not just the most obvious ones, but all the others, however abstruse they may appear. Hence, according to Plato, Socrates asks a slave-boy about the elements of geometry and thereby makes the boy able to dig out certain truths from his own mind which he had not previously recognized were there, thus attempting to establish the doctrine of reminiscence. Our knowledge of God is of this sort. (AT VIII B:166–7, sitert i Newman 2005:179)<sup>4</sup>

Descartes plukker altså opp sentrale aspekter ved Platons teori om at en betydelig mengde ideer og kunnskaper ligger latent i sinnet, og kan hentes frem gjennom fornuften. I motsetning til Platon er Descartes tydelig på at noen ideer og kunnskaper også har sitt opphav i erfaringen, og han må derfor gi en forklaring på hva som utgjør forskjellen på medfødte og ervervede ideer.<sup>5</sup> Det avgjørende kriteriet for Descartes ser ut til å være om sansene spiller noen rolle i skapelsen av ideene (Newman 2005:181–4). Medfødte ideer er derfor de ideene som har sitt opphav i sinnet alene.<sup>6</sup> For Descartes er de paradigmatisk eksemplene på slike ideer særlig å finne innen matematikk, logikk og metafysikk.

Et eksempel Descartes (AT VII:72) bruker for å illustrere dette, går som følger: Vår *forståelse* av et chiliagon (tusenkant) eller et myriagon (titusenkant) er isolert fra vår mentale *forestilling* av disse figurene. Ettersom vi aldri har sett og ikke er i stand til å forestille oss disse figurene som noe annet enn uklare bilder, og disse bildene uansett ikke evner å skille figurene fra hverandre, trekker Descartes derfor den slutning at sansene ikke konstituerer disse ideene, og at de derfor er medfødt.

Descartes mener å kunne argumentere på lignende måte for alt fra ideen om logisk kontradiksjon til substans og kausalitet. Han mener i tillegg at Gud har plantet disse ideene i oss, og at dette forklarer hvordan vi gjennom å reflektere over våre medfødte ideer og sammenhengene mellom disse kan oppnå sikker kunnskap.

I have [...] observed certain laws which God has so established in nature and of which He has imprinted such ideas on our minds, that, after having reflected sufficiently upon the matter, we cannot doubt their being accurately observed in all that exists or is done in the world. (AT VI:41)

I likhet med Platon mener Descartes at informasjonen vi mottar gjennom sansene, er utilstrekkelig for å forklare en rekke av ideene og kunnskapene vi faktisk besitter, og at vi derfor må anta at disse er medfødt. Riktignok anerkjenner han i likhet med Platon at sanseerfaring kan være med på å avdekke slike medfødte kunnskaper og ideer, men mener at dette er uviktig i forklaringen av hvor disse dypest sett har sitt opphav. De to deler også synet at sanseerfaringen er en langt mer upålitelig kilde til kunnskap enn refleksjon over våre medfødte ideer.

Som kjent ble denne kartesianske videreføringen av Platons rasjonalistiske prosjekt møtt med stor motstand blant klassiske empirister som Thomas Hobbes, John Locke og David Hume. Den påfølgende debatten som raste gjennom 1600- og 1700-tallet rundt opphavet til ideer

og kunnskaper, blir derfor ofte presentert som en krangel mellom rasjonalister og empirister.<sup>7</sup> Forskjellige forfattere tillegger disse begrepene ulik mening, men for våre formål vil det være hensiktsmessig å forstå rasjonalisme som det syn at vi har andre kilder til en betydelig mengde av våre ideer og kunnskaper enn sanseerfaring og generelle læringsmekanismer alene (jf. Markie 2008).<sup>8</sup> Empirisme er negasjonen av dette synet.

### Lockes Essay

En av de fremste eksponentene for empiristiske kritikker av rasjonalisme er John Locke, som mener å kunne vise at den sentrale antakelsen hos både Platon og Descartes er feil: Vi trenger ikke noe ut over sanseerfaring for å forklare den menneskelige erkjennelsesevne. Hans argument for dette er todelt.

Locke åpner *An Essay Concerning Human Understanding* (heretter *Essay*) med et frontalangrep på forklaringsmodeller som hevder at vi har medfødte ideer og kunnskaper, og argumenterer for at disse ikke er i stand til å utføre det teoretiske arbeidet de er satt til. Med dette ønsker Locke å undergrave alle slike teorier. Ettersom både Platon og Descartes fremsatte denne typen teorier i et forsøk på å gjøre rede for ideer og kunnskaper de mente ikke kunne forklares ved hjelp av sanseerfaring, ville disse fenomenene igjen stå uforklart. Resten av Lockes *Essay* består derfor i å vise at om vi kartlegger hvordan vi danner ideer og tar til oss kunnskap, vil asymmetrien i Platons problem forsvinne – ifølge Locke er sanseerfaring tilstrekkelig for å forklare hvordan vi mennesker vet det vi vet. Ettersom dette medfører at vi kan forklare de omstridte fenomenene utelukkende med henvisning til sanseerfaring, vil det ikke lenger være noe behov for å postulere medfødte ideer eller kunnskaper.

Dette illustrerer et viktig prinsipp i Lockes kritikk av forklaringsmodeller som postulerer medfødte kunnskaper og ideer: Hvis vi kan forklare kunnskapene og ideene våre utelukkende ved å vise til sanseerfaring, så har vi ingen grunn til å anta at disse er medfødt – selv om forklaringsgene ellers er jevn gode (jf. Carruthers 1992:52–53). Altså vil en empiristisk forklaringsmodell gjøre medfødt mentalt innhold overflødig. Ifølge Locke er derfor alt som skal til for å motbevise «innate principles», å vise at «men, barely by the use of their natural faculties, may attain to all the knowledge they have, without the help of any innate impressions» (I.ii.1).<sup>9</sup> Det kunne kanskje tenkes at Platon og Descartes ville si seg enig i dette, men samtidig bestride at det faktisk vil være mulig å forklare all menneskelig kunnskap med sanseerfaring. Locke vil da uansett kunne vise

til sine argumenter mot rasjonalistiske teorier, som forsøker å vise at slike forklaringsmodeller uansett ikke utgjør brukbare svar på Platons problem. For å få en smakebit av strukturen til Lockes argumentasjon på dette punktet skal vi nå se nærmere på hans kritikk av rasjonalistiske forklaringsmodeller.

Locke argumenterer først mot at mennesker er i besittelse av medfødte ideer, i betydningen Descartes gav ordet, nemlig som «whatever the mind directly perceives» (AT VII:181). Locke (I.ii.4) påstår at mange tilhengere av medfødt kunnskap hevder at enkelte prinsipper – f.eks. at «det som er, er» – blir akseptert av alle, og av den grunn må være medfødt. Locke har to innvendinger mot dette: For det første finnes det personer som *ikke* kan sies å slutte seg til disse prinsippene – Locke trekker frem barn og «idioter»: «If therefore children and *idiots* have souls, have minds, with those impressions upon them, they must unavoidably perceive them, and necessarily know and assent to these truths, which since they do not, it is evident that there are no such impressions» (I.ii.5). Han benekter altså at det må finnes universell oppslutning om noe overhodet, ettersom man alltid kan finne et barn eller en «idiot» som ikke deler (eller er i stand til å gi sin oppslutning til) oppfatningen.

Men Locke hevder også at selv om det *skulle* være tilfellet at alle sluttet seg til slike prinsipper, ville heller ikke det nødvendigvis bety at disse er medfødt.

The knowledge of some truths, I confess, is very early in the mind; but in a way that shows them not to be innate. For, if we will observe, we shall find it still to be about *ideas*, not innate, but acquired; it being about those first which are imprinted by external things, with which infants have earliest to do, which make the most frequent impressions on their senses. (I.ii.15)

Locke mener altså at det ikke finnes noen medfødte prinsipper, ettersom spedbarn og «idioter» ikke er i stand til å bli oppmerksom på noe slikt gjennom introspeksjon, og at det lille mentale innholdet som selv unge barn er i besittelse av, kan forklares ved å vise til sanseerfaring.

Locke anser definisjoner av begrepet «medfødt» som forsøker å unngå disse problemene, for å være uholdbare, og han hevder at det er «near a contradiction, to say, that there are truths imprinted on the soul, which it perceives or understands not» (I.ii.5). Dette synet speiler en mer

**Hvis vi kan forklare kunnskapene og ideene våre utelukkende ved å vise til sanseerfaring, så har vi ingen grunn til å anta at disse er medfødt.**

generell holdning i hans tid, som innebar at alle mentale tilstander også må være bevisste tilstander. Vi finner for eksempel et uttrykk for det samme synet, knyttet til medfødte ideer, i en av Hobbes' «objections» til Descartes' *Meditasjoner*, hvor Hobbes skriver at hvis ideer er noe man må være bevisst, og det som er bevisst, nødvendigvis er tilgjengelig for bevisstheten, så følger det at «no idea is innate; for what is innate is always present» (AT VII:188–9, sitert i Newman 2005:186).

#### Disposisjonelle analyser av begrepet «medfødt»

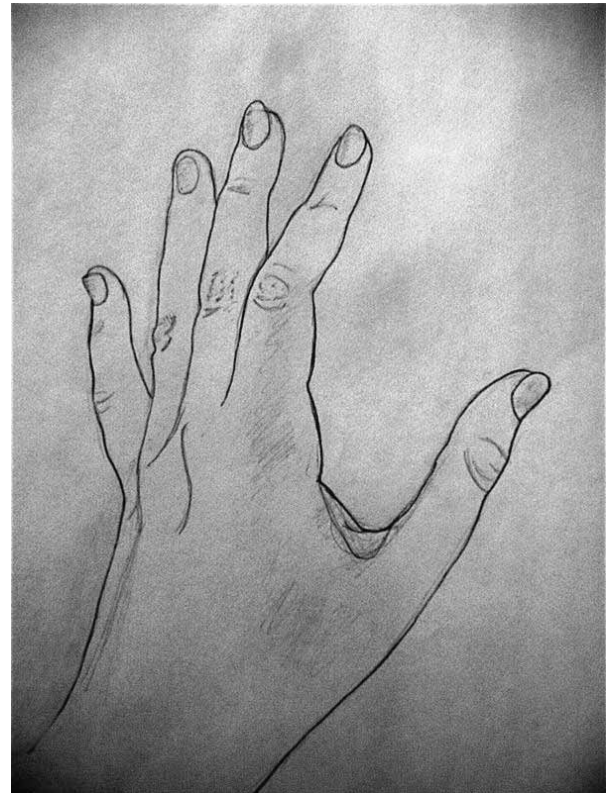
Definisjonen av «medfødt» som springer ut av det ovennevnte synet på ideer og kunnskaper – at de må være tilgjengelig for bevisstheten – er ikke veldig generøs. Den går ikke bare imot forståelsen Platon gir uttrykk for i gjenerindringstesens, men har også den svakheten at den ikke omfatter fenomener Lockes samtidige (og vi) vanligvis ville kalt «medfødte». Descartes – som paradoksalt nok ellers er tilhenger av at mentale tilstander må være bevisste – illustrerer dette når han hevder at:

[Ideas are innate in] the same sense we say that in some families generosity is innate, in others certain diseases like gout or gravel, not that on this account the babes of these families suffer from these diseases in their mother's womb, but because they are born with a certain disposition or propensity for contracting them. (AT VIII B:358)

Her ser vi at Descartes bruker «medfødt» på en måte som ikke medfører at kunnskap er noe man må kunne være eksplisitt bevisst allerede fra fødselen av. Vi kan kalle dette en disposisjonell analyse av hva det vil si at noe er medfødt.

Locke selv hadde ingen tro på slike disposisjonelle analyser. I sin kritikk av dem peker han særlig på to svakheter. For det første mener han at hvis ideer, kunnskaper eller sykdommer er medfødt fordi man er «born with a certain disposition or propensity for contracting them», slik Descartes skriver, så vil dette gjøre begrepet «medfødt» trivielt og ubrukelig. Hvis vi tilegner oss kunnskaper eller ideer, så må vi jo nødvendigvis ha hatt et potensial eller en disposisjon for å erverve disse. For alle ideer

man faktisk erverver, er det åpenbart nødvendig at dette var mulig – at det potensielt kunne skje. Dette medfører at *alt* vi faktisk erverver oss, og også *alt* vi *kunne* ervervet oss, må regnes som medfødt under denne forståelsen. Som Locke selv sier:



If truths can be imprinted on the understanding without being perceived, I can see no difference there can be between any truths the mind is capable of knowing in respect of their [origin]: they must all be innate or all adventitious: in vain shall a man go about to distinguish them. (I.ii.5)

Lockes andre innvending mot disposisjonelle analyser går også på at slike forståelser av begrepet vanner det ut og gjør det trivielt. Innvendingen tar utgangspunkt i en definisjon av «medfødt» som hevder at et prinsipp er medfødt hvis alle ville gitt sin tilslutning til det, gitt at de ble spurt og forstod innholdet (I.ii.17). Locke påpeker at hvis dette er korrekt, vil alle selvinnløsende prinsipper være medfødt – alt fra selvinnløsende utsagn om tall (« $1 + 1 = 2$ ») til en endeløs rekke selvfølgeligheter («det samme er ikke forskjellig»), ettersom alle som forstår disse prinsippene, også vil gi sin tilslutning til dem. Locke hevder videre at hvis slike prinsipper er medfødt, må også alle ideene de inkluderer, være medfødt (I.ii.18) – alt fra tall og alle andre matematiske og logiske ideer, til utallige mer hverdagslige ideer, slik som ideen om «det samme». Dette ville medføre at knapt nok noe ville kvalifisere som lært gjennom erfaring, og at så godt som all kunnskap og alle ideer ville måtte regnes som medfødt.

Dette viser, ifølge Locke, at disposisjonelle analyser



ikke evner å gjøre den teoretiske jobben de er satt til. Analysene er, om ikke annet, ment å gi en forklaring på hva som skiller medfødte kunnskaper og ideer fra de som er ervervet på basis av sanseerfaring. Men disposisjonelle analyser utvider kategorien for hva som er medfødt så mye at betegnelsen «medfødt» ender opp med å dekke enhver form for kunnskap.

### *Sterke og svake disposisjonelle analyser*

I *New Essays on the Understanding* forsøker Gottfried Wilhelm Leibniz å imøtekomme Lockes kritikk av disposisjonelle analyser.<sup>10</sup> Først hevder Leibniz, i samsvar med hva Descartes uttrykte i sitatet ovenfor, at når vi snakker om at noe er medfødt, så snakker vi ikke nødvendigvis om bevisste tilstander vi til enhver tid må kunne rette oppmerksomheten mot, men derimot om «natural inclinations, dispositions, habits, or potentialities» (Leibniz 2009a:424). Leibniz håper videre å avvæpne Lockes argumenter mot en disposisjonell forståelse av medfødte ideer ved å gi en mer utfyllende beskrivelse av mentale disposisjoners natur.

Leibniz illustrerer denne analysen med følgende analogi: Sett at vi har to marmorblokker. Den ene er helt homogen og uniform, uten noen føringer i materialet, mens den andre har årer i marmoren som danner et mønster, omtrent som kvist i treverk. Den homogene blokken tilsvare Lockes «tabula rasa».<sup>11</sup> Leibniz kan her gi Locke rett i at det er intetsigende å påstå at den første blokken er *disponert* for å ta form av for eksempel Herkules. Den er vel så disponert for å ta enhver annen mulig form – det er ingenting av betydning som skiller formen den påstås å være disponert for å ta, fra alle andre former den potensielt kunne ha tatt. Men Leibniz' andre blokk, som har kraftige føringer i materialet, kan med rette sies å være disponert for å ta enkelte former, mens den vil «motsette» seg andre. Vi kan altså skille mellom svake og sterke disposisjoner, hvorav de siste *ikke* faller for Lockes kritikk.

Ved å hevde at vi med «medfødte ideer» og «medfødte kunnskaper» ikke skal forstå bevisste tilstander, men derimot strukturer i sinnet som skaper «natural inclinations, dispositions, habits, or potentialities» i oss, kan Leibniz skjerme begrepene fra Lockes kritikk. Det er ikke noe motargument mot medfødt kunnskap, under Leibniz' forståelse av begrepet, at barn eller «idioter» ikke er denne bevisst, ettersom han hevder at man må fokusere og konsentrere seg for å realisere denne potensielle kunnskapen. Sterke disposisjoner faller heller ikke for Lockes kritikk om trivialitet.

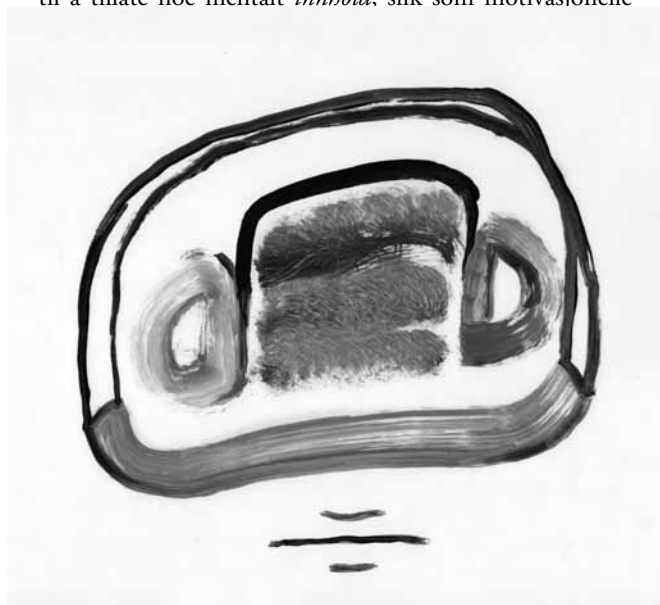
På bakgrunn av distinksjonen mellom sterke og svake

disposisjoner er Leibniz dermed klar til å besvare både Lockes innvendinger mot rasjonalistiske forklaringsmodeller og Platons problem: Vårt sinn består av spesifikke strukturer, slik at vi har enklere for å tilegne oss enkelte ideer og kunnskaper enn andre. Dette gjør at han kan forsvare eksistensen av medfødte ideer og kunnskaper fra Lockes angrep.<sup>12</sup> Slike sterke disposisjoner gir for eksempel rom for å postulere at vi er særlig disponert for å forstå (eller kategorisere) verden gjennom visse medfødte ideer, slik som substans(er) (Leibniz 2009a:424; jf. Jolley 2005:115). Leibniz kan også hevde vi besitter moralske, logiske og matematiske kunnskaper og ideer – ikke som bevisste tilstander, men som mentale strukturer vi er disponert for å erkjenne om vi bare forsøker.

### **Retorikk og grader av uenighet**

Et besynderlig trekk ved denne debatten er den skarpe polemikken noen av debattantene anlegger. I Lockes *Essay* kan man fort få inntrykk av at det ikke er stort som er medfødt, og noen ganger tillegges han også synet at sinnet er som et blankt ark som fylles ut av erfaringen. Men helt tomt er verken sinnet eller arket, ifølge Locke. For selv en erkeempirist som han godtar at en rekke ting er medfødt, slik som en stor del av vår kognitive struktur, blant annet et «innate faculty of knowing, which allows it to receive simple ideas from sense, correlate ideas arriving from different sense modalities, and combine and rearrange simple ideas» (LoLordo 2005:129). Locke ser dessuten også ut til å tillate noe mentalt *innhold*, slik som motivasjonelle

**Vi kan altså skille mellom svake og sterke disposisjoner, hvorav de siste ikke faller for Lockes kritikk.**



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

prinsipper: «Nature, I confess, has put into man a desire of happiness, and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles» (I.iii.3). Locke gjør det riktignok ikke alltid enkelt for leseren å oppdage disse poengene, og han plasserer noe overraskende dette utsagnet om at de medfødte motivasjonelle prinsippene «indeed are innate practical principles» i et kapittel kalt «No innate practical principles».

Resten av denne teksten vil ta for seg hvordan debatten rundt Platons problem har fortsatt inn i moderne tid, hvor den har gitt opphav til en intens diskusjon innen en rekke ulike disipliner. Det sentrale spørsmålet er fortsatt det samme: Tilegner vi oss ideer og kunnskap gjennom erfaring og generelle læringsmekanismer, eller skjer det ved hjelp av spesialiserte strukturer i sinnet, som sterkt disponerer oss for å erverve spesifikke ideer og kunnskaper?

## DEL II – DEBATTEN I MODERNE TID

### *Chomsky og «den lingvistiske analogien»*

Empiristiske strømninger som behaviorisme og logisk positivisme dominerte både filosofi og psykologi på første halvdel av 1900-tallet, men mot slutten av 50-årene blusset debatten omkring medfødte ideer og kunnskaper opp på ny. Mye av bakgrunnen for dette var basert på Chomskys banebrytende nytenkning innen teoretisk lingvistikk, som tok utgangspunkt i følgende trekk ved menneskelig språk:

- i) Språk er et universelt fenomen.
- ii) Språkutvikling starter (normalt) allerede i barns første leveår, og gjennomgår utviklingsstadier som virker relativt kulturuavhengige, og i liten grad krever eksplisitt instruksjon.

Kanskje viktigst av alt var likevel Platons problem. Chomsky så nemlig at det ikke bare var forståelsen av geometriske sannheter eller evnen til å skille mangesidede figurer som skaper problemer for tradisjonelle empiristiske analyser, men også mer hverdagslige fenomener slik som barns språkutvikling. Som vi har sett tidligere, er det karakteristisk for tilhengere av medfødte egenskaper at de antar en asymmetri mellom kunnskapen vi besitter, og erfaringen vi mottar fra sansene. Chomsky (f.eks. 1986:xxv) kaller dette aspektet ved Platons problem for «the poverty of the stimulus», og når dette anvendes på språkutvikling, kan det uformelt formuleres som følger:

- iii) Barns språklige kunnskaper og ferdigheter ser ikke ut til å kunne forklares gjennom den sensoriske informasjonen de har tilgjengelig.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Sidene ved menneskelig språk som beskrives i i)–iii), gav nytt liv til ideen om at menneskets sinn er utrustet med svært spesifikke læringsstrukturer og medfødt kunnskap, og ikke bare generelle læringsmekanismer.<sup>13</sup> Jesse Prinz (2008a:391–2) gir en kortfattet karakteristikk av tankegangen som ligger bak slutningen fra «poverty of the stimulus»-argumentet innen språkutvikling til at vi har medfødt kunnskap om språk:

In linguistics, the best arguments for innateness take the following form: Children at age  $n$  have linguistic rule  $R$ ; children at age  $n$  have not had exposure to enough linguistic data to select rule  $R$  from many other rules using domain-general learning capacities; therefore, the space of possible rules from which they select must be innately constrained by domain-specific learning capacity.

Dette er en mer spesialisert form av en type argument vi har sett tidligere, nemlig forsøket på å finne en form for kunnskap som det ikke ser ut til at sanseerfaring og generell læring kan forklare.<sup>14</sup> Chomsky er bevisst hvilken tradisjon han står i, og forstår seg selv som en moderne arvtager etter den rasjonalistiske tradisjonen fra Platon til Leibniz (Chomsky 1988:4).<sup>15</sup> Det har naturligvis skjedd en enorm utvikling siden Leibniz' tid, og Chomsky spør derfor:

How can we interpret this proposal in modern terms? A modern variant would be that certain aspects of our knowledge and understanding are innate, part of our biological endowment, genetically determined, on a par with the elements of our common nature that cause us to grow arms and legs

rather than wings. This version of the classical doctrine is, I think, essentially correct. ... Plato's problem arises in a striking form in the study of language, and something like the answer just suggested seems to be the right one. (1988:4)

Chomsky, ikke ulikt Leibniz, knytter denne medfødte kunnskapen til en spesifikk struktur i sinnet kalt «the language faculty» (Chomsky 1986). Dette er altså en postulert, biologisk realisert, kognitiv struktur som er spesialisert for språklæring. Chomskys epokegjørende teoretisering på dette punktet utløste et skred av lignende teorier innen utallige andre fagfelter.

Et av feltene som har absorbert Chomskys ideer, er moralpsykologien, hvor det har oppstått et forskningsprosjekt som har hentet inspirasjon fra John Rawls (som igjen var inspirert av Chomsky), og som forsøker å importere teoretiske innsikter fra lingvistikken.<sup>16</sup> Dette forskningsprosjektet er velegnet til å få frem kontinuiteten i debatten rundt Platons problem, ettersom det både tematisk og strukturelt har en sterk affinitet til den klassiske debatten (som til diskusjonen i *Menon* av hvorvidt dyd kan læres, og til Lockes diskusjon av «moral principles» i første del av hans *Essay*). «Den lingvistiske analogien», som dette forskningsprosjektet ofte kalles, tar utgangspunkt i at det

finnes enkelte viktige analogier mellom språk og moral som gjør at de to kan studeres med lignende metoder.<sup>17</sup> Implikasjonen av dette er at moralske ferdigheter og kunnskaper, akkurat som språklige, kan være medfødt.

Det er også en del som taler for at mye av det samme gjelder for moralutvikling som for språkutvikling: (a) Moral som fenomen ser ut til å være universelt, (b) moralutvikling starter tidlig og gjennomgår tilsynelatende relativt kulturuavhengige utviklingsstadier, og (c) erfaringsgrunnlaget barn har tilgjengelig, ser ikke ut til å kunne forklare deres moralske ferdigheter og kunnskaper (Dwyer 2006:238–42). Tilhengere av den lingvistiske analogien ønsker på bakgrunn av disse likhetene å trekke samme slutning som Chomsky gjorde innenfor lingvistikken, nemlig at vi er født med en spesialisert kognitiv struktur, et «moral faculty» analogt med Chomskys «language faculty» (Hauser *et al.* 2008). De to neste seksjonene vil se nærmere på den lingvistiske analogien, og særlig på to argumenter som forsøker å underbygge hvorfor generelle læringsmekanismer ikke er tilstrekkelig for å forklare barns moralutvikling. Deretter vil det bli presentert et eksempel på hvordan en moderne empirisme kan forsvares mot slike argumenter.

### **Tilhengere av den lingvistiske analogien innen moralpsykologi mener moralutvikling innehar den samme asymmetrien mellom kunnskap og erfaring som vi finner innen språkutvikling.**

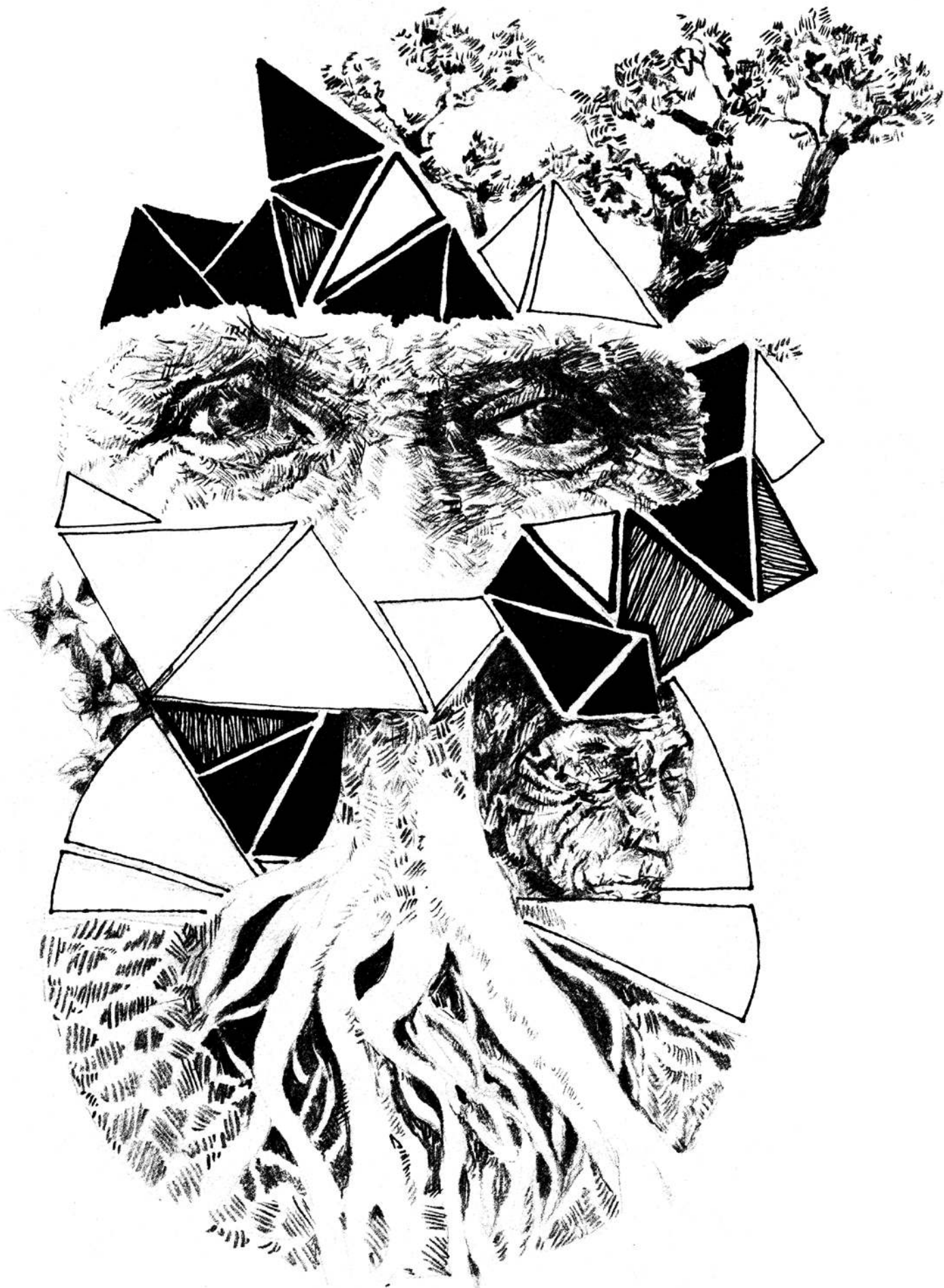
#### *«Poverty of the stimulus»-argumentet innen moralutvikling*

Tilhengere av den lingvistiske analogien innen moralpsykologi mener moralutvikling innehar den samme asymmetrien mellom kunnskap og erfaring som vi finner innen språkutvikling. Det finnes en omfattende litteratur som forsøker å kartlegge og analysere barns moralutvikling, og et funn som ofte trekkes frem, og som jeg vil fokusere på her, er at barn allerede i to–treårsalderen ser ut til å skille mellom såkalt «moralske» overtredelser og «konvensjonelle».<sup>18</sup>

Barn ser ut til å vurdere moralske overtredelser annerledes enn konvensjonelle, blant annet ved at de behandler førstnevnte som «more serious, more generalizable (e.g., wrong in other countries too)» og at de av barna blir «justified differently (e.g., with reference to harmful consequences), and are considered independent of authority» (Joyce 2007:136). Hvis barn blir spurt om det er galt å slå andre personer, selv om de skulle få tillatelse fra en voksen, svarer de at det fortsatt er galt, mens dette ofte ikke er tilfellet



*Illustrasjon:* Marianne Røthe Arnesen



med konvensjonelle overtredelser, slik som å spise med fingrene i stedet for med bestikk.

Tilhengere av den lingvistiske analogien hevder at evnen til å skille moralske og konvensjonelle regler er langt mer kompleks enn den kan virke ved første øyekast, og at informasjonen barn har tilgjengelig, ikke synes å være nok til å forklare en slik evne. Spørsmålet blir derfor hvordan et barn kan lære å skille mellom, og gjenkjenne, noen regelbrudd som konvensjonelle og andre som moralske i ung alder.

En empirist kunne kanskje innvende at foreldre reagerer sterkere når barn bryter moralske regler enn konvensjonelle, og at dette kunne hjelpe barn til å internalisere forskjellen. Men som Dwyer (2006:240) påpeker, kan noen foreldre «get just as hot under the collar about conventional transgressions as they do about moral transgressions», og det kan dessuten være vanskelig for barn (så vel som voksne) å lese og forstå følelsene (sinne, irritasjon, indignasjon etc.) som utvises. Det er også sannsynlig at barn vil få langt flere påpakninger for overtredelser av konvensjonelle regler enn av moralske. Alt dette medfører at det ikke burde være spesielt lett for barn å slutte seg frem til forskjellen på moralske og konvensjonelle regler på bakgrunn av foreldre og andre voksnes reaksjoner.

Ifølge et slikt syn er altså enkelte moralske ferdigheter og kunnskaper medfødte og universelle. Derfra er veien kort til å følge den Chomskyanske retningen innen teoretisk lingvistik, og postulere at en spesifikk medfødt kognitiv struktur er ansvarlig for disse.

*Prinsipp- og parameter-tilnærmingen til språk og moral*  
Chomsky lanserte ikke bare ideen om et «language faculty», men også en teori om hvordan denne strukturen fungerer – det han kalte en universell grammatikk (UG) (f.eks. 1986).<sup>19</sup> Lingvistik-inspirerte moralpsykologer har tilsvarende lansert det de kaller for universell moralsk grammatikk (UMG). UMG/UG vil her si teorier som spesifiserer innholdet og interaksjonene til «the moral/language faculty», og er altså en systematisk beskrivelse av vårt felles (biologiske) utgangspunkt for moral/språk.

Hypotesen er at en slik universell grammatikk vil inneholde noen generelle prinsipper som gjelder for alle språk, slik som at alle setninger må ha et subjekt selv om det bare er underforstått og ikke uttales eksplisitt. I tillegg antas UG å inneholde parametere, slik som at språk tenderer mot å være enten hodeinitiale (som f.eks. norsk og engelsk) eller hodefinale (som japansk). Grovt sett handler dette om ordstilling, og hvorvidt det styrende ordet («hodedet») kommer først eller sist i en frase. I hodeinitiale språk

står for eksempel verbet i verbfraser gjennomgående foran det direkte objektet, mens det i hodefinale språk vil være motsatt (jf. Chomsky 1988:kap. 3). På basis av denne parameteren vil individuelle språk kunne variere en hel del, selv om de bare er ulike innstillinger av de samme underliggende reglene. Når et barn vokser opp, vil parameteren i barnets UG stilles enten den ene eller den andre veien på bakgrunn av den språklige informasjonen det blir utsatt for, og, ifølge Chomsky, «[w]hen these switches are set, the child has command of a particular language» (1988:63).

Parallelt med den lingvistiske versjonen forsøker UMG å forklare enkelte fellestrekk ved moralske regler. Det finnes for eksempel en rekke krysskulturelle studier som viser at enkelte trekk ser ut til å være universelle når det gjelder moralske normer (Joyce 2007:65). UMG er ment å forklare disse funnene gjennom en teori som innebærer at vi alle er født med et «moral faculty» som bestemmer enkelte moralske parametere, som stilles inn avhengig av kulturelle faktorer, slik menneskelige språk delvis bestemmes av UG og «the language faculty».

For eksempel ser det ut til at nesten alle menneskelige grupper har normer som regulerer vold (Sripada 2008:328). Som en mulig forklaring på dette foreslår Gilbert Harman (2005:225) at «a rule prohibiting killing of members of a protected group  $G$ , where  $G$  may vary» kan være nedfelt i UMG. Ulike samfunn vil stille inn  $G$  forskjellig, akkurat som i det lingvistiske tilfellet. Slik kan man argumentere for at selv om moralske normer varierer fra kultur til kultur, så finner vi universelle underliggende regler.

### *En moderne empirisme*

Moderne empirister og arvtagerne etter rasjonalistene står på mange måter i den samme situasjon som Locke og Leibniz gjorde. Moderne «nativister» – tilhengere av medfødt mentalt innhold og spesialiserte medfødte strukturer – hevder at gitte fenomener er for komplekse, eller i sin natur umulige å tilegne seg gjennom erfaring og generelle læringsmekanismer alene. Empirister, på sin side, hevder at fenomenet burde la seg forklare uten at man trenger å postulere medfødte strukturer eller kunnskaper. Den historiske kontinuiteten kommer tydelig frem når den moderne empiristen Jesse Prinz (2008a:372) oppsummerer hva som skal til for å argumentere vellykket fra universali-

**Det finnes for eksempel en rekke krysskulturelle studier som viser at enkelte trekk ser ut til å være universelle når det gjelder moralske normer.**

tet til medfødtet innen moral:

[A] moral nativist should show (1) that there are moral universals, (2) that there are no plausible non-nativist explanations of these, and (3) that required innate machinery is specific to the domain of morality.

Her ser vi klart parallellene til Locke, for eksempel til hans omtale av universell oppslutning:

[I]f it were true in matter of fact, that there were certain truths, wherein all mankind agreed, it would not prove them innate, if there can be any other way shown, how men may come to that universal agreement. (I.ii.3)

**Empiristen satser altså på at alle de ulike informasjonstypene og læringsformene barnet har tilgang på, gjør det overflødig å postulere noe ut over generelle læringsmekanismer og erfaring.**

Locke er ikke like klar når det gjelder å påpeke at det er snakk om viktigheten av områdespesifikke versus generelle læringsmekanismer, men det kommer likevel klart frem i Lockes syn at vi starter som blanke ark som blir påskrevet av en generell evne til læring. Leibniz, på den annen side, hevder at det er snakk om spesialiserte «strukturer» som utgjør spesifikke disposisjoner i oss. I det følgende vil vi se nærmere på hvordan en moderne empirist vil kunne argumentere for at teorier om medfødte kapasiteter eller spesifikt innhold ikke evner å oppfylle kravene vi har sett på: universalitet og domenespesifisitet.

*Innvinger mot «poverty of the stimulus»-argumentet*  
Moderne empirister hevder at selv om «poverty of the stimulus»-argumentet skulle være vellykket for språklæring, stiller det seg annerledes med moralutvikling.<sup>20</sup> For det første er det særegent for språkutvikling at man, i alle fall i starten, kun kan bruke induktive gjetninger – veldig unge barn har ikke noe annet å forholde seg til enn mer eller mindre regelmessige og «meningsløse» lyder. Å skulle lære et språk og dets grammatiske regler utelukkende gjennom å passivt høre grammatisk velformede setninger virker tilnærmet umulig. På basis av dette har «poverty of the stimulus»-argumentet overbevist mange om at man i tillegg til en generell evne til induktive gjetninger også må postulere medfødte egenskaper hos barn for å kunne forklare deres språklæring. Innen moralutvikling er situasjonen annerledes, ettersom barn som instrueres i regler for atferd, ofte vil ha lært (deler av) et språk og dermed kan ta i bruk langt enklere og kraftigere læringsmetoder, slik som

ekspisitt instruksjon.

For det andre er de partikulære moralske normene som skal læres, og skiller fra konvensjonelle, enklere enn de grammatiske. Det burde være langt enklere å forstå (og internalisere) moralske regler som «ikke slå!» enn grammatiske regler, som hvordan man omgjør utsagnssetninger til spørresetninger, særlig når vi også tar læringsmetodene med i betraktningen. Få vil i det hele tatt kunne formulere reglene i det grammatiske tilfellet.

Et tredje, og kanskje viktigere, poeng springer ut fra noe vi allerede har sett på, nemlig at barn vurderer moralske og konvensjonelle overtredelser ulikt. Dette er naturlig nok også tilfellet hos voksne (Prinz 2008a:392), og barn vil derfor eksponeres for ulike resonneringsstrategier – voksne vil også behandle brudd på moralske regler som mer generaliserbare, autoritetsuavhengige og skadelige enn konvensjonelle regler.

Utviklingspsykologiske studier av hvordan voksne håndterer barns overtredelser underbygger dette. For eksempel fant Smetana (1989) at i en barnehage vil voksne ofte reagere på moralske regelbrudd med å kontrollere situasjonen fysisk eller verbalt, for deretter å begrunne reglene på basis av rettigheter og at slike regelbrudd er «intrinsically wrong». Konvensjonelle regler blir derimot vanligvis håndhevet gjennom beordringer, eller ved å enten henvise til regler (man skal sitte når man spiser) eller sosial organisering (handlingen forstyrrer andre). Hvis barn internaliserer disse forskjellige disiplineringsstrategiene i tidlig alder, og generaliserer på basis av dem, vil dette kunne forklare hvordan de tilegner seg skillet mellom konvensjonelle og moralske overtredelser, uten at denne ferdigheten trenger å være medfødt. Empiristen vil da hevde at det er opp til meningsmotstanderne å vise hvorfor dette ikke skulle være mulig.

Empiristen satser altså på at alle de ulike informasjonstypene og læringsformene barnet har tilgang på, gjør det overflødig å postulere noe ut over generelle læringsmekanismer og erfaring. De ønsker å vise at asymmetrien mellom erfaring og kunnskap bare er tilsynelatende, og at kompliserte, men generelle læringsmekanismer kan gjøre rede for kunnskapen vi besitter, uten noe behov for å postulere dedikerte strukturer i sinnet. Hva så med argumentene for at det finnes universelle moralske regler? Støtter de opp om en nativistisk forståelse av moral?

*Innvinger mot universelle moralske regler*

Som vi så, mener noen moralpsykologer at den beste forklaringen på universaliteten til enkelte moralske regler, slik som normer rundt vold og drap, er å postulere at

dette er prinsipper og parametere som er nedfelt i UMG. Empirister vil da ha to muligheter: De kan bestride at fenomenet virkelig er universelt. Hvis det likevel ser ut til å være universelt, så kan de argumentere mot nødvendigheten av forklaringer som trekker inn spesialiserte medfødte strukturer og prinsipper. De burde også, slik Locke gjorde, gi en alternativ forklaring på hvordan den relevante universaliteten kan oppstå gjennom erfaring og generelle læringsmekanismer alene.

Vi så at «ikke drep medlemmer av gruppe *G*» har blitt foreslått som en regel som kan forklare at normer omkring vold og drap er universelle. Vi skal nå se på et argument som forsøker å problematisere universaliteten til dette prinsippet. For hvordan skal variabelen *G* fylles inn i forskjellige samfunn? Finnes det i alle samfunn minst én gruppe med denne beskyttelsen? Til å begynne med kunne man kanskje tenke seg at gruppen *G* kan være noe i nærheten av «uskyldige». <sup>21</sup> Uansett hva vi skulle like å tro, ser ikke historien (eller etnografien) ut til å støtte dette. For å ta de mest ekstreme tilfellene finnes det flere beskrivelser av kulturer hvor drap eller skade på tilsynelatende uskyldige enten er underholdning eller kulturelle ritualer.

En mer plausibel kandidat for hvilken gruppe som kan fylle ut *G*, gis av det psykologiske begrepet «inngruppe», som mer eller mindre betyr en sosial gruppe man identifiserer seg med. I tilfellene hvor uskyldige skades eller drepes, identifiserer sannsynligvis ikke overgriperne seg med ofrene, for eksempel fordi de er fra andre samfunn eller kulturer. Men det er velkjent at det også innad i samfunn og kulturer til alle tider har vært utført sosialt sanksjonert vold på tvers av kjønn, etnisk opprinnelse, religion og en mengde andre sosiale kategoriseringer. Det kan kanskje argumenteres for at overgriperne heller ikke i disse tilfellene identifiserer seg inn i samme «gruppe» som ofrene.

Denne typen argumentasjon medfører likevel et problem: Hvis man definerer «inngruppe» i kulturelle eller geografiske termer, så fremsetter man en substansiell påstand, men en som ser ut til å være empirisk feil – det finnes stort sett alltid belegg for at også denne undergruppen har blitt utsatt for vold og drap. Hvis man derimot velger å bruke «inngruppe» for å betegne enhver gruppe man ikke ønsker å skade, får man en sann påstand, men en som også er triviell. I prinsippet kan omstendighetene være slik at den eneste som tilhører ens egen «inngruppe», er en selv, hvis man følger denne andre definisjonen. Det virker altså vanskelig å finne en gruppe i ethvert samfunn som, uten å gjøre prinsippet trivielt, kan ta rollen som *G*. Og hvis moralske prinsipper og parametere skal være analoge med de språklige, må det være snakk om *universelle* regler som

ikke tillater unntak (jf. Sripada 2008). På denne måten kan man trekke i tvil hvorvidt slike postulerte moralske regler virkelig er universelle, eller om det kan finnes en annen forklaring på den store utbredelsen av normer for vold og drap.

### *Likheter, forskjeller og endelige svar*

Vi har nå sett noen utsnitt av debatten som fulgte av Platons betraktninger rundt forholdet mellom kunnskap og erfaring. Hva kan vi si om kontinuiteten i denne debatten? På den ene siden vet vi enormt mye mer om de fleste sidene av det som blir diskutert – om gener, læring, hjernen, barns utvikling og kulturelle variasjoner. Dette gir seg naturlig nok utslag i at debatten i dag er langt mer empirisk velfundert enn Platons (tanke)eksperiment i *Menon*, Lockes antakelser omkring hvordan «children and idiots» ville svart på det ene eller det andre spørsmålet, og Leibniz' spekulasjoner omkring sinnets struktur. Men med Lockes eksempler friskt i minne er det verdt å legge merke til at empiriske studier av barns kunnskaper og ferdigheter faktisk har vært et veldig viktig fokus for forskningen innen både språk- og moralutvikling. Dette i seg selv sier noe viktig om debatten – den har gått fra å være fremstilt som et enhetlig filosofisk spørsmål: «Finnes medfødte ideer og kunnskaper?», til å bli et fragmentert og ofte også empirisk spørsmål: «Finnes det medfødte ideer eller kunnskaper innen område *x*?»

Men selv om argumentene nå til dags i langt større grad er koblet til empiriske data, er det i bunn og grunn den samme søken etter gode argumenter for medfødte strukturer, ferdigheter og kunnskaper som pågår i dag. På den ene siden leter tilhengerne etter tilfeller hvor man ikke kan gjøre annet enn å si: «Se her! Dette må skyldes noe annet enn læring – ingen kjente generelle læringsmekanismer kan forklare dette!» På den andre siden er den vanligste strategien for en moderne empirist å følge Lockes argumentative strategi om å motstride at fenomenet er universelt, og om det viser seg at det er universalt, bestride at fenomenet *må* forklares med medfødte egenskaper heller enn generelle læringsmekanismer.

Dette er naturligvis en veldig abstrakt karakterisering av debatten, både slik den har blitt ført historisk, og slik den blir ført i dag. Likevel er det en treffende karakteristik, som gir et interessant overblikk over en problemstil-

**For å ta de mest ekstreme tilfellene finnes det flere beskrivelser av kulturer hvor drap eller skade på tilsynelatende uskyldige enten er underholdning eller kulturelle ritualer.**

ling som er blitt debattert heftig mer eller mindre kontinuerlig siden antikken.

En av de største forskjellene ligger i hvor generelle teser som fremsettes. Når tidligere tiders empirister og rasjonalister barket sammen, kunne det ofte virke som om det var snakk om to fullstendig inkompatible synsvinkler, selv om dette ikke alltid var tilfellet. Og på tross av at den moderne debatten er veldig områdespesifikk, og ikke et spørsmål om medfødte kunnskaper eller spesialiserte læringsstrukturer generelt, kan det kanskje virke som om de moderne arvtagerne etter klassiske empirister og rasjonalister er omtrent like glad i å hausse opp forskjellene seg imellom. Scholz og Pullum beskriver for eksempel situasjonen innen lingvistikk slik:

The protracted dispute over the degree of independence of language acquisition from sensory experience often degenerates into an unsavory cavalcade of exaggerated claims, ten-

dentious rhetoric, and absurd parodies of opposing views. (2006:59)

Når man studerer saken nærmere, ser det altså ut til at kraftig retorikk dekker over mange av enighetene, og man kan enkelte ganger få lyst til å trekke samme konklusjon som Lady Masham gjorde i sin korrespondanse med Locke, da hun spurte om han ikke kunne forklare forskjellene mellom hans eget syn og 'some friends of Mine, [the Cambridge Platonists] about that Principle thing, of the Souls Haveing no Actual Knowledge; Being not sure the difference betweene You, is Really so great as it Seemes' (sitert i Rogers 2007:201).<sup>22</sup>

## NOTER

<sup>1</sup> Som så ofte ellers i Platons forfatterskap er det kontroverser rundt hvor bokstavelig man skal ta påstandene som fremsettes om gjenerindring (jf. tittel som «Anamnesis: Platonic Doctrine or Sophistic Absurdity?»). For en kortfattet oversikt over gjenerindring hos Platon, se Kahn (2006).

<sup>2</sup> Termen «idé», som vil brukes mye i teksten, er notorisk flyktig. Den ble hyppig brukt av tidligmoderne filosofer som Descartes, Locke og Leibniz, og disse var sjelden konsistente i sin bruk av den. For våre formål kan «idé» på dette punktet i teksten forstås som en generell betegnelse på både sensoriske inntrykk og mer intellektuelle begreper.

<sup>3</sup> Mange tidligere tenkere har ment at dersom oppfatninger er medfødt, må de også av den grunn være sanne og berettiget, gjerne på basis av religiøse og metafysiske overbevisninger. Tanken om slike overbevisninger er ikke lenger like utbredt, og ettersom vi i dag gjerne tyr til naturlige mekanismer som evolusjon, er det mindre åpenbart at medfødthet garanterer sannhet (men se Carruthers 1992:51–56).

<sup>4</sup> «AT» etterfulgt av et nummer (og noen ganger en bokstav) angir plassering i Adam og Tannerys fransk-latinske standardutgave av Descartes' verker. Hvis ikke annet er spesifisert, er oversettelser fra Descartes (1997).

<sup>5</sup> Presentasjonen her er litt forenklet. Descartes (AT VII:37–8) nevner tre typer ideer: de som er medfødt, de som er forårsaket utenfra («adventitious»), og de som han kaller «skapte ideer». Forholdet mellom disse er komplisert (jf. note 6 under; se Newman 2005:181 for en diskusjon).

<sup>6</sup> På tross av denne tilsynelatende tydelige inndelingen er det vanskelig å avgjøre akkurat hvor omfattende Descartes egentlig mener at utbredelsen av medfødte ideer er, og akkurat hvilke ideer det gjelder. Dette vanskeliggjøres særlig av påstander som at «the ideas of pain, colour, sound and the like [are] innate» (AT VIII:359).

<sup>7</sup> LoLordo (2005:119) gir en kort begrephistorie: Opprinnelig var «rasjonalisme» og «empirisme» betegnelser på to ulike retninger innen antikk gresk medisin. Begreper som «empiriker» ble på 1600- og 1700-tallet ofte brukt som skjellsord på personer som var ignorante omkring teoretiske spørsmål, og dette forklarer hvorfor Locke og Francis Bacon selv kritiserer hhv. «empirics» og «empirical philosophers», og naturligvis ikke ønsket å bli assosiert med denne betegnelsen selv. Dagens bruk av begrepene har mer til felles med en inndeling vi finner hos Kant i *Kritikk av den rene fornuft* (A852–41/B881–2).

<sup>8</sup> For å unngå å gjenta frasen «sanseerfaring og generelle læringsmekanismer» mer enn nødvendig vil jeg noen enkelte ganger bare bruke «sanseerfaring», selv om «generelle læringsmekanismer» da kan underforstås.

<sup>9</sup> Referanser til Locke av typen «I.i.1» viser til hhv. bok, kapittel og seksjon i *An Essay Concerning Human Understanding* (1996). «Prinsipper» vil i denne sammenhengen bare si fundamentale kunnskaper, som i skolastikken ble hevdet å ligge til grunn for all annen kunnskap, enten praktisk eller teoretisk.

<sup>10</sup> Leibniz var ikke sen til å relatere debatten mellom seg selv og Locke til antikken. Han innleder forordet til verket med å nevne at uenighetene mellom ham selv og Locke «are about subjects of some importance. There is the question about whether the soul in itself is completely empty like tablets upon which nothing has been written [*tabula rasa*], as Aristotle and the author of the *Essay* maintain, and whether everything inscribed on it comes solely from the senses and from experience, or whether the soul contains from the beginning the source [*principe*] of several notions and doctrines, which external objects awaken only on certain occasions, as I believe with Plato and even with the Schoolmen» (Leibniz 2009a:423).

<sup>11</sup> «*Tabula rasa*» er ikke termen Locke selv bruker, men forekommer derimot i den franske oversettelsen av hans *Essay*. Lockes eget begrep er «white paper» (II.i.2).

<sup>12</sup> Leibniz har som kjent et innflett metafysisk system, og hevder enkelte steder med utgangspunkt i dette at alle ideer overhodet, og en betydelig mengde kunnskap, er medfødt (jf. Jolley 2005:kap. 4). I *Discourse on Metaphysics* (26) oppsummerer faktisk Leibniz sitt syn om at «nothing enters into our minds from without» – at alle ideer og kunnskaper er medfødt – ved å si: «This is what Plato so excellently recognized when he proposed his doctrine of reminiscence, a very solid doctrine, provided that it is taken rightly and purged of the error of preexistence and provided that we do not imagine that at some earlier time the soul must already have known and thought distinctly what it learns and thinks now.»

<sup>13</sup> Chomsky (f.eks. 1986; 1988; jf. Cowie 2008) hevder at vi har medfødt «knowledge of language». Det har oppstått en del debatt rundt Chomskys



bruk av ordet «kunnskap», og mange har argumentert for at det heller er snakk om en ferdighet – «knowledge how» og ikke «knowledge that». Chomsky hevder at en slik karakteristikk ikke er dekkende (1988:9–12).

<sup>14</sup> Hvorvidt begrepet «medfødt» (*innate*) fortjener en plass i et vitenskapelig vokabular, er fortsatt debattert (se f.eks. Maclaurin 2002). I tråd med Lockes anklage er det en bekymring for at begrepet ikke er i stand til å ha noen teoretisk forklaringskraft. For å bevare kontinuitet i teksten vil jeg fortsette å bruke termen, noe upresist, om trekk som utvikler seg i alle normale individer på bakgrunn av genmateriale.

<sup>15</sup> I våre dager er det ikke lenger snakk om en uenighet mellom rasjonalister og empirister så mye som mellom nativister og empirister (eller ikke-nativister), hvor en nativist er en tilhenger av medfødte spesialiserte kognitive strukturer og kunnskaper.

<sup>16</sup> Se f.eks. Hauser *et al.* (2008) for en kortfattet oversikt over dette forskningsprosjektet.

<sup>17</sup> «Moral» og «moralutvikling» er i denne teksten brukt rent deskriptivt – førstnevnte som en betegnelse på en spesiell type normer i menneskelige samfunn, og sistnevnte på utviklingen av evner og ferdigheter til å gjen- og anerkjenne disse normene.

<sup>18</sup> Joyce (2007:136–139) gir en rask gjennomgang av litteraturen rundt moralsk/konvensjonell-skiller.

<sup>19</sup> UG-begrepet er tvetydig. Det brukes både for å referere til den «kunnskapen» som faktisk måtte være inneholdt i en persons «language faculty», og også om ulike lingvistiske teorier om hva dette innholdet består i, slik som f.eks. prinsipp- og parameter-tilnærmingen. Det skal nevnes at Chomsky har lansert flere, og nyere, teoretiske rammeverk enn det som nevnes her.

<sup>20</sup> Noen bestrider riktignok også at det er vellykket for språkutvikling (jf. Scholz og Pullum 2006).

<sup>21</sup> Fremstillingen av argumentene her støtter seg på Prinz (2009).

<sup>22</sup> Jeg ønsker å rette en stor takk til Sigurd Nøstberg Hovd og Alexander Myklebust for en rekke uvurderlige kommentarer og innspill i arbeidet med denne teksten.

## LITTERATUR

- Carruthers, P. 1992, *Human Knowledge and Human Nature: A new introduction to an ancient debate*, Oxford University Press, Oxford.
- Ceanfield, P. F. 1970, «On the origin of the phrase: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu», *History of Medicine and Allied Sciences* 25:1, 77–80.
- Chomsky, N. 1986, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, Praeger, New York.
- , 1988, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Cowie, F. 1999, *What's Within? Nativism Reconsidered*, Oxford University Press, New York.
- , 2008, «Innateness and Language», i Zalta, E.N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*. Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/innateness-language/>>
- Descartes, R. 1997, *Key Philosophical Writings*, Haldane, E.S. og Ross, G.R.T. (overs.), Chávez-Arviso, E. (red.), Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire.
- Dwyer, S. 2006, «How Good Is the Linguistic Analogy?», i Carruthers, P., S. Laurence og S. Stich (red.), *The Innate Mind, volume 2: Culture and Cognition*, Oxford University Press, New York, 237–256.
- Harman, G. 2005, «Moral Philosophy and Linguistics» (opprinnelig publisert i Brinkmann, K. (red.), *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy, volume 1: Ethics*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 107–15), i Harman, G., *Explaining Value: and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, New York, 217–226.
- Hauser, M.D., Young, L. og Cushman, F. 2008, «Reviving Rawls's Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions», i Sinnott-Armstrong, W. (red.), *Moral Psychology, volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, MIT Press, Cambridge, 107–143.
- Jolley, N. 2005, *Leibniz*, Routledge, New York.
- Joyce, R. 2007, *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge.
- Kahn, C. 2006, «Recollection in Plato», i Benson, H.H. (red.), *A Companion to Plato*, Blackwell, Oxford, 119–132.
- Kant, I. 2005 [1781/1787], *Kritikk av den rene fornuft*, Mathisen, S., Serck-Hansen, C. og Skar, Ø. (overs.), Pax Forlag, Oslo.
- Leibniz, G.W. 2009a [1765], «Preface to the *New Essays*», i Ariew, R. og Garber, D. (overs.), Ariew, R. og Watkins, E. (red.), *Modern Philosophy: An Anthology of Primary Sources*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 422–433.
- , 2009b, *Discourse on Metaphysics*, Ariew, R. og Garber, D. (overs.), i Ariew, R. og Watkins, E. (red.), *Modern Philosophy: An Anthology of Primary Sources*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 224–247.
- Locke, J. 1996 [1689], *An Essay Concerning Human Understanding*, Winkler, K.P. (red.), Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- LoLordo, A. 2005, «Early Modern Critiques of Rationalist Psychology», i Nelson, A. (red.), *A Companion to Rationalism*, Blackwell, Oxford, 119–136.
- Maclaurin, J. 2002, «The Resurrection of Innateness», *The Monist*, 85:1, 105–130.
- Markie, P. 2008, «Rationalism vs. Empiricism», i Zalta, E.N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*. Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/rationalism-empiricism>>.
- Newman, L. 2005, «Descartes' Rationalist Epistemology», i Nelson, A. (red.), *A Companion to Rationalism*, Blackwell, Oxford, 179–205.
- Plato. 1997, *Meno*, i Grube, G.M.A. og Cooper, J.M. (overs., red.), *Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Prinz, J.J. 2008a, «Is Morality Innate?», i Sinnott-Armstrong, W. (red.), *Moral Psychology, volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, Cambridge, 367–406.
- , 2008b, «Resisting the Linguistic Analogy: A Commentary on Hauser, Young, and Cushman», i Sinnott-Armstrong, W. (red.), *Moral Psychology, volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, MIT Press, Cambridge, 157–170.
- , 2009, «Against Moral Nativism», i Murphy, P. og Bishop, M. (red.), *Stich and His Critics*, Wiley-Blackwell, Malden, 167–189.
- Rogers, G.A.J. 2007, «Locke, Plato and Platonism», i Hedley, D. og Hutton, S. (red.), *Platonism at the Origins of Modernity*, Springer, Dordrecht, 193–205.
- Scholz, B.C. og Pullum, G.K. 2006, «Irrational Nativist Exuberance», i Stainton, R.J. (red.), *Contemporary Debates in Cognitive Science*, Blackwell, Oxford, 59–80.
- Smetana, Judith G. 1984, «Toddlers' Social Interactions regarding Moral and Conventional Transgressions», *Child Development*, 55:5, 1767–1776.
- Sripada, C.S. 2008, «Nativism and Moral Psychology: The Models of the Innate Structure That Shapes the Contents of Moral Norms», i Sinnott-Armstrong, W. (red.), *Moral Psychology, volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, Cambridge, 319–343.

# JON FOSSE, MYSTIKK OG SKRIFTTRADISJON

Av Eline Aurlien

**På religionens område er det ikke uvanlig å høre om overskridende erfaringer i møte med det guddommelige. Vi snakker om visjoner og syner, henrykkelse og jegutslettelse, kontemplasjon og fortapende kjærlighetsforhold. I tillegg kan en overmannende opplevelse av naturens storhet gå innunder slike guddommelige erfaringer. Og et spørsmål som i en slik sammenheng nesten alltid dukker opp, er: Hvordan meddele disse erfaringene? Hvordan bruke språket til å formidle det språkløse? Som det viser seg har skjønnlitteraturen – i sin egen rett – noe å si på dette feltet: Trenger man å se språket som et nødvendig onde, noe man må via fordi man vil formidle noe? Burde det ikke heller være mulig å se språket som det stedet hvor den overskridende, nærmere bestemt *mystiske*, erfaringen oppstår? Vi skal se at den norske forfatteren og dramatikeren Jon Fosse (f. 1959) har noe å si om akkurat dette.**

Jon Fosse innleder essayet «Negativ mystikk» med følgende ord: «... [det er] skrifta som har opna det religiøse for meg og gjort meg til eit religiøst menneske og nokre av dei djupaste røynslene mine kan, har eg etter kvart forstått, kallast for mystiske røynsler. Og desse mystiske røynslene er knytte til skrifta» (Fosse 2001a:152). Med dette har Fosse slått an tonen for hva som vil være mitt hovedanliggende for det jeg nå skriver: Jeg vil forsøke å kretse meg inn mot spennet mellom opplevd mystikk og formidlingen av denne opplevelsen, gestaltet i skriften. Dette er en oppgave som vil få en litt annen utforming enn om jeg hadde tatt for meg de mer tradisjonelle kristne mystikerne, de som har en klart forkynnende agenda og en personlig erfaringsbasis de går ut i fra og som står atskilt fra det mediet det formidles i, ettersom Fosses mystikk er en skriftmystikk hvor erfaring ikke kan skilles fra uttrykk, og hvor, slik Kjell Arnold Nyhus beskriver det i boken *Ualminnelig – Jon Fosse og mystikken*, Fosse ikke skriver om mystikk, men *skaper* mystikk (Nyhus 2009:9). Og for å peke på hvor tett denne sammenvevingen mellom

ord og erfaring er, så kan vi igjen gå til Fosses essay og til avslutningen hvor han skriver: «... det er jo sjølv sagt slik at den mystikk eg snakkar om ikkje kan snakkast om, den kan berre skrivast fram, den kan ikkje refererast til, som eit om, den eksisterer nemlig ikkje slik, den eksisterer berre i den skrift som lar mystikken oppstå» (Fosse 2001a:162). Dermed er det heller ikke slik at det man gjerne kunne tenke seg var skjønnlitteraturens primære funksjon for den mystiske erfaringen, blir tilfelle: At det skjønnlitterære språket skal fange opp noe ikke annet språk makter. Nei, i stedet vil mystikken opptre *i* skriften. Men, likevel trenger vi ikke å ha med en utelukkende estetisk erfaring å gjøre når vi snakker om mystikken hos Fosse. Skal vi tro Fosse rett, er det helt klart religiøse elementer med i bildet. Hans mystikk kan på sett og vis forstås som en litteraturteoretisk innfallsvinkel til en åpning mot det guddommelige, og akkurat hva dette innebærer og hvilken litterær tradisjon Fosse skriver seg inn i, skal jeg nå ta en titt på.

Det føles fristende, til å begynne med, å trekke frem noen av dem Fosse selv skriver i «Negativ mystikk» at har



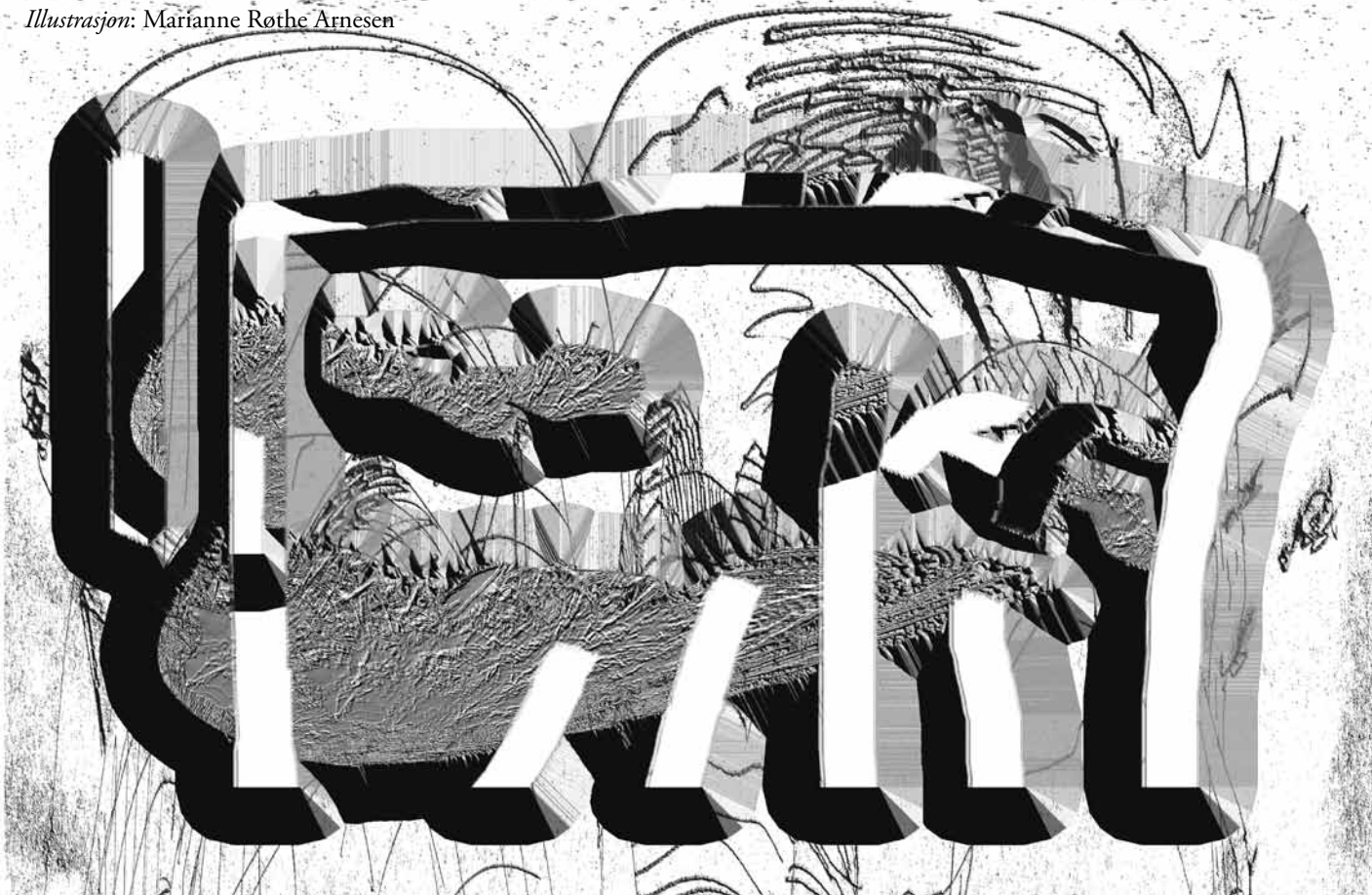
påvirket ham i det synet han har på skriften. «Det ein ikkje kan seie, skal ein teie om, sa Wittgenstein. Medan Derrida seier at det ein ikkje kan seie, skal ein skrive. Eg forstår, på min måte, kva dei begge meiner» (Fosse 2001a:151). Med dette peiler Fosse seg rett inn mot den lingvistiske – og senere kalt retoriske – vendingen vi så filosofien gjennomgå i løpet av det tyvende århundret. Det hele synes, hos Fosse, å fremstå noenlunde slik: «... det ein djupast veit, [er] ikkje... noko ein kan trekke fram og argumentere for, det er altfor stilt til det, på ein måte er det berre noko ein veit, korleis ein kan vite det og kvifor ein skal vite det og alt det der er ikkje så interessant.» Men, og dette synes å være essensen hos Fosse, «... eg vil likevel seie litt» (Fosse 2001a:151). Fosse vil altså likevel si litt: han vil skrive det. Og hvorfor dette om å si, om å tie og om å kanskje bare si litt – ofte på et eiendommelig vis – er et problematisk og komplisert felt, har å gjøre med den utviklingen som foregikk innenfor semiotikken på 1800-1900-tallet, og som startet med Ferdinand de Saussure (1857-1913).

### Et lite blikk på tegnteorien

Som den mest sentrale teoretikeren innenfor litteraturvitenskapen brøt Saussure med det mimetiske litteratursynet om at diktningen skulle etterlikne virkeligheten, og tok i stedet til orde for en analyse av det språklige tegnet som en sosial konstruksjon. Dette innebar at tegnet ble delt opp i to grener, i *signifikant* (det materielle uttrykket) og *signifikat* (det som betegnes, ikke selve tingen, men konseptet eller ideen), og at forholdet mellom de to ble forstått som arbitrært. Dette innebærer at det ikke er noe i forestillingen om tingen som som tilsier at vi skulle kalle det, f.eks., «bord». Språkelementenes identitet bestemmes nemlig ikke av objektive kvaliteter i elementene selv, men av forskjeller. Det som gir ordet «bord» mening er dets plass i det språklige nettverket som skiller lyder og ord fra

hverandre. På samme måte som språklyd danner binære motsetningspar, gjør også betydningsinnholdet det. Hva vi så sitter igjen med og som blir fokuset for den semiologiske vitenskapen Saussure kommer med, er ikke hver individuelle ytring (som han kaller *parole*), men snarere forholdet mellom den individuelle ytringen og språket som språkssystem (som han kaller *langue*). Det sentrale blir altså å bli kjent med det *langue* som manifesterer seg i det enkelte *parole*. Og med dette tok Saussure oss med på en vending bort fra mening og mot struktur, hvor strukturen ble betingelsen for meningsdannelse. Dermed lå alt duket for at en ny retning kunne overta innenfor litteraturvitenskapen, nemlig strukturalismen. Her var tanken at alle kunstverkene historiske og kontekstuelle betingelser skulle komme i bakgrunnen, slik at kunstverkene ble stående igjen som rene tekster, som noe som ikke trengte noen referanse til en verden utenfor det språklige systemet som var å avdekke i teksten. Å skulle bruke språket til å si noe sant i et slikt klima kan dermed virke noe uoverkommelig. Burde man derfor bare tie, slik den østerrikske filosofen Ludwig Wittgenstein (1889-1951) anbefaler, ettersom man kanskje ikke makter det som kan sies å være hans største ideal: å klare å si noe som er like godt som å si ingenting? Det er godt mulig at det er nettopp det vi bør gjøre, å være stille, ettersom det kan virke poengløst å forsøke å si noe man ikke vil klare å si. Men på sett og vis gir Fosse Wittgenstein bare halvveis rett. Han følger Derrida også, og går til skriften, til tanken om at man skulle kunne forsøke å skrive det man ikke kan si og til en dobbelt negasjon av språket.

**Hvordan kan Derridas teori om en uopphørlig forflytning av mening kunne sammenføres med en tradisjon vi gjerne forbinder med begrepene «enhet», «helhet», «altet», «forening» og «uforanderlighet»?**



Hos den franske filosofen Jaques Derrida (1930–2004) får strukturalismen et nytt ansikt, det vi kaller post-strukturalisme. Hva dette innebærer er egentlig et forsøk på å slå beina under strukturalismens pretensjoner om å ha kommet fram til et langt på vei stabilt system. Derridas poeng, som går under begrepet *différance*, er at ettersom tegnsystemet utgjøres av forskjeller, kan det ikke ha noe sentrum eller stabilt orienteringspunkt. Ettersom mengden tegn

som danner opposisjonspar i prinsippet er uendelig, vil systemet hvile på en uopphørlig forskyvning av mening, noe som igjen – på sirkulært vis – viser at de binære opposisjonene umulig kan være statiske størrelser. Forskjellen/forskyvningen – *différance* – vil altså være en forutsetning for

enhver meningsdannelse, et slags dynamisk prinsipp (Bale 2009:112–113). Og hvordan kan så dette sees i forhold til mystikken, som, ganske kjent, og slik Fosse selv beskriver det, «... søker seg ut av tida, gjennom ekstasen, for å bli vend mot det eine, kanskje også gjennom å bli del av det eine ...»? (Fosse 2001a:161). Hvordan kan Derridas teori om en uopphørlig forflytning av mening kunne sammenføres med en tradisjon vi gjerne forbinder med begrepene

«enhet», «helhet», «altet», «forening» og «uforanderlighet»? Ingen veldig intuitiv forklaring lar seg melde, men dersom vi går veien om en tidlig mystiker, fra ca. år 500 e.Kr., som gikk under navnet Dionysios Areopagitten, kan vi kanskje komme til en klarhet om hvordan en slags mystisk erfaring, en åpenhet mot Gud, kan tre frem og skapes gjennom en skrift som opptrer innenfor et post-strukturalistisk klima der mening «flyter».

### ***Différance* i møte med negativ teologi**

Innfallsvinkelen starter i det apofatiske, i negasjonenes verden. Dette er fordi *différance* i sin essens er en mangel på fast forankringspunkt, eller snarere, en mangel på nettopp det – essens. Mer presist: *Différance* er en mangel på noe positivt å utsi om seg selv, det er verken nærvær eller fravær, passivitet eller aktivitet, lys eller mørke, ei heller godt eller ondt. Og dette er også hvorfor vi havner innenfor den apofatiske teologi, den formen for diskurs Dionysios benytter seg av i sin mystikk hvor han omtaler Treenigheten som forut for alle motsetninger, bortenfor mangler, negasjoner og påstander (Rubenstein 2008:725). Felles for dem begge, for Derrida og Dionysios, er altså at de har som sitt objekt noe som fradrar seg merkelapper som eksistens og essens – alle kategorier forøvrig – og hvor alt predikat-språk kommer til kort. Likevel sier Derrida: «No, what I write is not negative theology» (Derrida 1982:77).

**For den dekonstruksjonen  
Derrida gjør av alt fast og  
stabilt gjør at det som er  
«helt annerledes», nettopp  
det som «det mulige»  
ekskluderer, blir ønsket  
velkommen.**

Hva dette så byr på er spørsmål om den skriftmystikken Fosse forfekter lar seg påvirke av Derridas steg, benektelsen av identiteten mellom sitt eget prosjekt, *différance*, og den negative teologien. Årsaken til at Derrida understreker forskjellen mellom ham og Dionysios, er følgende: 1) Dekonstruksjon bør ikke – slik som man ser tendenser til innad i mystikken – danne hemmelige, hierarkiske og ekskluderende kretser omkring seg selv; for hemmeligheten er kanskje først og fremst at det ikke er noen hemmelighet. 2) Derrida mener at Dionysios, på samme måte som en annen mystiker kjent for sin apofatiske lære, Mester Eckhart (ca. 1260–1328), bare vil negere predikatene på Gud i den grad de enda sterkere kan gå inn å tillegge dem på ham, og slik sett oppnå et endelig mål, et *telos*, for den apofatiske reisen de har begitt seg ut på. Spørsmålene det altså blir viktig å stille seg, er om Gud egentlig er en slags hyper-essens, om apofatisme virkelig er dekonstruerende og om dekonstruksjon virkelig er apofatisk (Rubenstein 2008:727). Dette, at den negative mystikken har noe den vil fram til, noe som ligger bortenfor alt, et blendende lys midt i alt det mørke, gjør at Derrida kanskje finner det litt for trangt, litt for fastlåst. For den dekonstruksjonen Derrida gjør av alt fast og stabilt gjør at det som er «helt annerledes», nettopp det som «det mulige» ekskluderer, blir ønsket velkommen. I denne forstand ikler Derrida dekonstruksjonen noe han selv kaller en «messiansk» kvalitet. Men dette er riktignok en «messiansk» kvalitet uten «messianisme»; det vil si, man kan ikke på forhånd vite hva «det kommende» vil være, når det måtte inntrø og hvem som skal motta det (Rubenstein 2008:732). For, mens Dionysios helt klart fremsetter en kosmisk orden, hierarkisk oppbygget fra bunn til topp, så gjør Derrida det motsatte: Han river vekk alle former for hierarki og struktur. Dermed, slik Mary-Jane Rubenstein formulerer det i essayet «Dionysius, Derrida, and The Critique of Ontotheology», så er det «... [within *différance*] neither king nor kingdom, there is furthermore no “way” to get there» (Rubenstein 2008:732). Poenget er altså at, til tross for at Derrida innrømmer at *via negativa* er en mørk og usikker vei, så understreker han at det fremdeles er en *vei*, som, på et eller annet vis, går ned i hierarkiet og opp igjen, og skal lede til enhet med Gud. Og dekonstruksjonen er, slik vi kjenner den, uten destinasjon: Den fungerer som en strategi uten endemål.

Men, på en annen side, det er viktig å ikke glemme hva som kan sies å være den apofatiske teologiens hovedessens, nemlig at det som sies, det multipliserer seg selv: Det sier én ting og samtidig det motsatte. Spørsmålet vi så kan stille oss er om dette gjør at vi kan forstå det apofatiske

budskapet til Dionysios som å omhandle både vertikale og horisontale allianser innad i kosmos, slik at alt lys er det ene og samme lys – Guds lys – direkte manifestert i all skapning. Og hvis dette er tilfelle, er det slik at all snakk om skalaer og om nivåer, egentlig ikke har noe med vår forståelse av hierarki å gjøre, ettersom det løses opp og negeres, slik at «ned» på samme tid betyr «opp», «ut», «rundt» og «gjennom»? Videre: Kan Dionysios, forstått på den måten, lettere imøtekomme Derridas bekymring om en rådende elitisme i den apofatiske mystikken, og slik sett avvise slike bekymringer, gjennom å vise til Guds nære relasjon, kobling, til alt som er?

Kanskje. Men på ett punkt synes det likevel vanskelig, nær sagt umulig, å skulle la apofatisme være dekonstruerende, å skulle la Dionysios løse fullstendig opp i alle begrep vi har av Gud, av *veien*, ettersom han synes til slutt å ekskludere: Han ekskluderer de som ikke følger den kristne veien. Og, som Rubenstein skriver, så er «... the problem of the path ... broader than the concerns of liberal ecumenism». For, som hun videre skriver, så, «as Derrida teaches us, a determinate path, by definition, closes off any relation to the indeterminate. This is a significant concern, considering the apophatic God’s transcendence of all determinations. If the *via negativa* knows where it is going and how to get there, is its unknown God truly unknown?» (Rubenstein 2008:737). Dette er altså et poeng som bør tas på dypeste alvor, og som også Derrida gjør, og som viser hvorfor han gikk så hardt ut mot teleologien. Det handlet overhodet ikke om, hva Rubenstein kaller, «intellectual snobbery» eller «a postmodern commitment to play», men snarere en reaksjon på, «the violent and exclusionary politics of certainty» (Rubenstein 2008:737).

### Hva så med Fosse?

Spørsmålet jeg så vil stille meg, og som jeg ved hjelp av Fosses mystikk vil forsøke å besvare, er hvordan det går an å skape noe, gjøre i det hele tatt noe konstruktivt, innad i et slik klima, innenfor en slik forståelse av språket, hvor ingenting står fastlåst og ingenting er sikkert. Går det an å snakke om en erfaring av noe hellig, noe annerledes og kanskje helt umulig som springer fram i skriften, og som i sin materialitet og tilstedeværelse poengterer nettopp det utsigelige? Er det her Derrida og Wittgenstein møtes, i

**Er det slik at alt snakk om skalaer og om nivåer egentlig ikke har noe med vår forståelse av hierarki å gjøre, ettersom det løses opp og negeres, slik at «ned» på samme tid betyr «opp», «ut», «rundt» og «gjennom»?**

det som ikke kan fanges inn, ikke kan låses fast i et alminnelig og prosaisk språk, men som bare eksisterer slik, som Fosse selv sier, i sitatet jeg nevnte innledningsvis, «... i den skrift som lar mystikken oppstå ...»? I så tilfelle får jeg lyst til å gå tettere på Fosse og se hva slags skrift han snakker om, hvordan han makter å si litt, som ikke sier for mye, som ikke låser fast og stivner, men som likevel er tilstrekkelig for at erfaringen av noe sant melder seg. Hva er dette for noe, dette skjøre, som han vil formidle, og som nesten glipper mellom fingrene våre?

Først, før vi går videre med Fosse, kan vi for et lite øyeblikk vende tilbake til Dionysios. Til tross for at han snakker om en vei, en bestemt vei, så synes nemlig dette kosmos han oppholder seg i å nekte å stå stille – det sirkulerer, stuper ned, og skyter i alle retninger. For, som Rubenstein

beskriver det, så kulminerer denne bestemte veien, denne nedadstigende oppadstigningen, i en negasjon av veien selv: i stillhet (Rubenstein 2008:737). Og er det ikke slik, også hos Dionysios, som hos mange andre mystikere, at sjelen må innse at den er

ingenting for å bli verdig, for å kunne forenes med Gud? Er ikke alt sammen en stadig bevegelse, en flerstemmighet, en flertydighet, og går det i det hele tatt an å holde fast ved det kosmologiske hierarkiet Dionysios postulerer?

### **Hva Fosse altså gjør, hva han fastholder ved, er en insistering på mening.**

#### **Fra mangetydig skriftstemme til skriftironi**

Kanskje. Kanskje ikke. Vi går til Fosse og tar med oss det dynamiske prinsippet og forsøker å se hvordan han forstår det. Hvordan han forstår det som «skriftstemme». Og som vi skal se, skriver han i «Negativ mystikk», at: «I og med romanen skjer det ... ei forvandling frå talen der det finst ei stemme som står for ei meining, mot ei skrift som er fleirstemmig, og som ikkje er ei meining, men fleire meiningar, dette fleirstemmige gir romanen ei heilt eiga stemme, denne stemma kalla eg i si tid for skriftstemma, for det fleirstemmige i romanen går jo saman til eitt uttrykk ...» (Fosse 2001a:159). Tydelig er det at denne flerstemmige skriftstemmen likner svært mye på den apofatiske mystikkens kjennetegn, å skulle si én ting og samtidig skulle si det motsatte. Som vi skal se kommer Fosse hit, han lander her, men han går også via en annen liknende forståelse av skriften: Han forstår det som ironi. Skriftironi, ikke sarkasme, men noe som ligger nærmere paradokset og oksymoronen, noe som forholder seg til flere meninger *ved siden av* hverandre. Fosse har ikke sansen for bruken av allvitende forteller, han liker ikke tanken om at det skal være en overordnet mening, en slags «ene mening», hierar-

kisk, ovenfor alt, men snarere vil han, slik som kvekerne – som han selv trekker frem – inn i det indre og personlige, det mangfoldige, der alle står likestilte, side om side. Hva Fosse altså gjør, hva han fastholder ved, er en insistering på mening. I «Negativ mystikk» skriver han: «Romanen held fast meining i ei verd der den store meininga ikkje finst og der fakta og trivia kan truge med å ta over for meining» (Fosse 2001a:160). Det synes likevel å være tilfelle at den mening det er snakk om, likner Derridas forståelse av mening. Forflytning synes faktisk å være en forutsetning for mening å oppstå. En stadig bevegelse, et skifte, fra en mening til en annen, små sprang, stamming, det så vidt uttalte, for å opprettholde ... ja, hva da? Fosse skriver at «... romanen faktisk [er] ei insistering på at underet finst og slik held romanen oppe ei opning mot det guddommelige» (Fosse 2001a:160). Men, kan vi da spørre, er ikke det guddommelige «det ene»? Er ikke det guddommelige – nettopp – den «ene mening»? Er det ikke Gud de kristne mystikerne søker å forenes med? Jo, det vil jeg tro at stemmer, men likevel hevder Fosse at han, som skrivende, må gjøre det motsatte, «... romanens [skriftstemme] går inn i tida, vend ikkje mot det eine, men mot skilnaden» (Fosse 2001a:161). Og: «... gjennom den vendinga kan ein kanskje oppnå noko av det same som det dei tradisjonelle mystikerne oppnår» (Fosse 2001a:161). Slik havner vi altså der hvor romanens mangetydige skriftstemme og romanens skriftironi samler seg til en slags mystikk, en negativ mystikk, og dermed føles det viktig å gå inn og se hvordan det har seg at dersom man vil treffe på sannheten kan man ikke gå rett på, men man må, faktisk, gå litt utenom.

#### **Form og stil blir skriftmystikk**

Fosses innfallsvinkel er denne: å si «noe annet». Det er gjennom selve skrivemåten han ønsker å oppnå noe som sakprosa og tradisjonell fortelling ikke får til. Gjennom å bryte ned språklige konvensjoner, gjennom, slik Nyhus skriver, å «... male grønt uten å ha grønt på paletten ...» (Nyhus 2009:43), kan han kanskje trenge gjennom til dette som ikke lar seg utsi via et strengt referensielt språk. For, Fosse skal ha sagt at det er maler han aller helst ville ha vært. Men, fordi det likevel er språkarbeider Fosse er, så må han jobbe med å få ordene til å peke ut over seg selv, med å «... få dem til å sprekke, til å bli medium for det som ligger utenfor ordenes konvensjonelle betydning» (Nyhus 2009:47). Og dermed synes vi å være inne på språkets essens, vår essens; den materialiteten som bærer det hele. Det som står i mellom, det som vi må via fordi vi ikke kan trenge igjennom til det aller helligste, det som må sies å være selve grunnbegrepet i det kristne tro: Vi må

gå til det menneskelige. På samme måte som det i nattverden er Jesu blod og legeme, brød og vin, vi tar opp i oss, så vil det i litteraturen, i språket, også være noe helt konkret, noe materielt – form og stil – vi forholder oss til (Nyhus 2009:47). Men gjennom alt dette presser et «mer» seg frem: en overskridelse, et innhold og en mening – noe som i siste instans kan føre oss til det guddommelige. Og dermed blir det viktige hvordan vi arbeider med – nettopp – ordene. Hvordan vi setter dem sammen og lar dem røre på seg. Og slik dukker den allerede nevnte flertydigheten opp igjen.

Fosse lar språket stå nakent. Han kler av, gir oss ingen forsikringer og setter referanserikdommen i spill. Han lar flere mennesker komme til orde: De uttrykker seg, de sier sitt og det finnes intet innsiktsnivå plassert over hodene på dem som snakker (Nyhus 2009:42–43). De står der, i sin egen rett, legger fram det de har på hjertet – og ofte i en evinnelig gjentakelse. Noe manes frem, suggereres, lades opp, men også, samtidig, punkteres. Fosse lar språket spille opp til en flerstemt sang, og han lar det stige ned, tømmes og vendes tilbake til sitt magre utgangspunkt, til sitt nesten uhørlige pust. Er det kanskje først da noe annet kan komme til syne?

Dersom vi igjen går tilbake til Derrida og tar en titt på hva han sa, så var det nemlig slik, at bare når ingenting er sikkert, når ingenting er spikret fast, blir det romslig nok til at det som er «annerledes» kan trenge inn: det som i bunn og grunn er umulig. Og er det slik, ved å frasi seg retten til enstemmig mening og til å forsøke å presse fram dogmatiske utsigelser, at Fosse, i ydmyk ærbødighet, erkjenner vissheten «... om å vere overgitt både til den andres og til det andres hender ...»? (Fosse 2001a:152). Er det slik Fosse slipper taket og får skriften til å lyse? Og minner ikke dette mye om kvekernes møter, deres *silent meetings*, hvor det ikke trengs å sies noe, og hvor det bare sies noe dersom ånden fordrer dem? Det gjør nok det, vil Fosse selv si. Skriften må, på samme måte som kvekernes møter, la seg bevege av *the inner light*, av Gud i mennesket (Fosse 2001a:157). Vi må trenge ned i dypet, ned til et sted Fosse kaller «ein ikkje-stad», et navnløst sted vi så vidt kan føle, og som vi må, slik Nyhus beskriver det, bruke språket som agn for å få til å bevege (Nyhus 2009:55). Vi må trække rundt i språket, bevege oss i det, lytte og være lydhøre og strekke det så langt at en enstemmig mening, den opprinnelige mening, kan oppstå. En mening som ikke er vår, som ikke er skapt av skriften, men som trer inn i den åpningen, det hulrommet, skriften skaper. For ord deler opp og splitter virkeligheten, ord kan aldri nå helheten, og idet vi bruker ord – språk – må det

også med en erkjennelse av at dersom vi forsøker å nærme oss den store sannheten, må dette avspeiles i språket ved at vi aldri stanser opp ved én endelig formulering. Vi er aldri ferdige, vi må hele tiden videre, og dersom vi skulle få det for oss at vi har kommet i mål, så må vi vær så god pakke sekken vår på nytt, bryte opp og innse en av grunntankene hos Derrida: at skråsikkerhet ekskluderer. Men flerstemligheten, det utsprede, og den pågående vandringen, pilegrimsferden innad i språket, gir likevel et håp. Det blir som en bønn, i kraft av negasjonen, at det forut for dette, bortenfor dette, finnes et samlende prinsipp, noe vi ikke vet om, men som vi aner, og som gir rom for troen, forventningen om at stotringen, de små ordene, det vi så vidt klarer å utsi, plukkes opp og holdes. For, som Nyhus trekker frem at Fosse sier, så, «... kanskje er det feil å seie at litteratur er språkbruk? Kanskje er det heller språkbønn?» (Fosse 2001b:73).

Dermed, til sist, kan man kanskje si at det ikke nødvendigvis er et skjødesløst prosjekt å skulle forsøke å skrive i kjølevannet av Derridas dekonstruksjon. Å skape, å frembringe «noe positivt» ut av det karrige språket, det lar seg gjøre, skal vi tro Fosse rett, dersom – og det er et viktig forbehold – skriften innbyr til åpenhet. Bare da unndrar vi oss faren som ligger i å stanse opp, fryse fast og sette stengsler som holder «umuligheten» ute. Bare da kan vi gå videre.

## Er det slik Fosse slipper taket og får skriften til å lyse?

---

### LITTERATUR

- Bale, K. 2009, *Estetikk. En innføring*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Derrida, J. 1982, *Margins of Philosophy*, Bass, A. (overs.), University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Fosse, J. 2001a, «Negativ mystikk» i *Mysteriets time*, Andersen, P.T. (red.), 151–162, Gyldendal, Oslo.
- , 2001b, *Dikt. 1986–2000*, Det Norske Samlaget, Oslo.
- Nyhus, K. A. 2009, *Ualminnelig – Jon Fosse og mystikken*, E frem Forlag, Follense.
- Rubenstein, M. J. 2008, «Dionysius, Derrida, and the Critique of Ontotheology», *Division I Faculty Publications*. Paper 98. Tilgjengelig fra: <<http://wescholar.wesleyan.edu/div1facpubs/98>> [12. desember 2012]

# EI PROJEKSJONSFILOSOFISK TILNÆRMING TIL TINGEN-I-SEG-SJØLV

Av Alexander Myklebust

**Ein av dei mest kontroversielle debattane omkring Kant sin filosofi dreier seg om det såkalla «affeksjonsproblemet»: Korleis kan ting-i-seg-sjølv, som ligg utanfor menneskeleg sannkjenningsevne vere årsak til åskodingane våre? Filosofen og psykologen Kristian Birch-Reichenwald Aars var svært inspirert av Kant, men meinte at sistnemnde ikkje makta å grunngje behovet for å postulere slike ting. I sin eigen «projeksjonsfilosofi» utvikla Aars ei ny forståing av kva rolle ideen om ting-i-seg-sjølv spelar i måten vi relaterer oss til kvarandre og verkelegheita på.**

Grunnsteinen i Kant sin fornufts-kritikk er jo ideen om at **det usannkjennelege eksisterer**, at «tingen-i-seg-sjølv» eksisterer usannkjenneleg. (Aars 1900:4)<sup>1,2</sup>

I *Zur Psychologische Analyse der Welt* (heretter omtala som *Analyse*) tek den norske filosofen Kristian Birch-Reichenwald Aars utgangspunkt i Immanuel Kant sin kritiske filosofi, og gjer som tittelen lovar ei psykologisk fundert undersøking av mennesket og verda. Om det er mogleg å seie at verda eksisterer, er den sentrale problemstillinga i verket. Aars meiner at ei kvar filosofisk analyse må ta utgangspunkt i verda si subjektivitet, noko han kjem fram til etter å ha tvilt seg til at det berre er hans egne opplevingar han kan vere sikker på at finnast (Aars 1900:9). Ikkje berre manglar vi direkte tilgang til verda og andre menneske, hevdar han, men også eins eige «eg» er potensielt rein fantasi. Han tek likevel snart til med å rekonstruere både verda og egoet, og argumenterer for at begge desse står fram som eksisterande og einskaplege i kraft av å vere symbolske projeksjonar. Det mest interessante resultatet av denne filosoferinga er at Aars hevdar at også tingen-i-seg-sjølv er ein symbolsk projeksjon.

**Ei oppleving er ein kvar ting, for så vidt som han direkte kan samanliknast med ein annan ting.**

Såleis vert «oppleving» det sentrale omgrepet i *Analyse*. Aars definerer det på denne måten: «Ei oppleving er ein kvar ting, for så vidt som han direkte kan bli samanlikna med ein annan ting» (Aars 1900:11).<sup>3</sup> Gjennom å undersøkje korleis Aars nyttar dette omgrepet i projeksjonsfilo-

sofien, kan tenkinga hans sjåast som ei problematisering av tingen-i-seg-sjølv, som Kant introduserte i *Kritikk av den rene fornuft* (heretter *Kritikk*). Ein viktig skilnad mellom desse tenkjarane er at for Kant vert sansane affisert, det vil seie påverka, av tingen-i-seg-sjølv på ein passiv måte, medan Aars meiner at sjela i større grad er aktiv.

I denne artikkelen vil eg legge fram hovudtrekka i korleis Kristian Aars si forståing av tingen-i-seg-sjølv skil seg frå den som vert uttrykt i *Kritikk*. Første del vil gje eit kort riss av relevante sider ved Kant si deling mellom *phaenomena* og *noumena* i det nemnde verket. Dette vil så bli sett i lys av det såkalla «affeksjonsproblemet». Deretter vert fokuset retta på korleis dette problemet kan handsamast ved hjelp projeksjonsfilosofien. Dinest vil eg gjere ei vurdering av i kva grad Aars faktisk gjev ei løysing, og kva konsekvensar ho eventuelt får for Kant sin kritiske filosofi. I avslutningsdelen vil det kome ei oppsummering som knyt dei ulike delane saman, samt nokre avsluttande merknadar om korleis Aars såg sin eigen projeksjonsfilosofi i forlenginga av, og i kontrast til, Kant sitt kritiske prosjekt.

## 1. Phaenomena og noumena

Kant nytta både termene *Ding-an-sich* («ting-i-seg-sjølv») og *noumenon* om objekta han rekna for å liggje utanfor menneskeleg sannkjenningsevne. I kommentarlitteraturen er det lite konsensus om korleis ein skal forstå dei og kva slags ontologiske implikasjonar dei har. Det går likevel an å dele debattane omkring dette inn i to hovudposisjonar; den første meiner at Kant føreset to verder, ei av representasjonar og ei av ting-i-seg-sjølv. Den andre posisjonen



seier at det berre finnast ei verd, men at ho har to aspekt, eit representert, og eit i-seg-sjølvt (Allison 1999:3–6). Det viktige her er ikkje kva av desse posisjonane som er rett, men at dei kan danne utgangspunktet for ei problematisering av måten Kant gjer tingen-i-seg-sjølvt til eit *noumenon*, altså til eit objekt for tanken, noko som synast å vere naudsynt då det på grunn av den menneskelege sannkjenninga sine grenser berre kan tenkjast. Problemet går kort sagt ut på at det er uklårt korleis ein skal forstå korleis dette kan gje opphav til fenomenale åskodingar (*Anschauungen*).

Ifølgje *Kritikk* vil ei kvar sannkjenning vere tufta på bruken av sansane ved hjelp av åskodinga, samt forstanden sine omgrep og grunnsetningar. I tillegg kjem fornufta sine idear og ideal: verda, Gud og sjela. Dette er omgrep som ikkje har motsvarande gjenstandar i dei sanslege erfaringane til menneska. Vi brukar dei rett berre når dei fungerer regulerande, altså er idear og ideal vi kan orientere kunnskapane og handlingane våre ut frå. Med dei *in mente* når vi forsøker å forstå korleis verda heng saman kan vi tenkje oss at alt det vi erfarer inngår i ein objektiv einskap. Ofte vil vi dessverre verte offer for ein transcendental illusjon kor vi tek fornufta sine idear og ideal for å høyre til ting-i-seg-sjølvt, altså tek dei for å vere konstituerande, dvs. vise til erfaringsgjenstandar (Kant 2005:A297–298/B353–355).

Når Kant legg ut om «Grunnlaget for å skille alle gjenstander overhodet i *Phaenomena* og *Noumena*» (Kant 2005:B204), er det i overgangen frå den transcendente analytikken, som tek for seg forstanden sine omgrep og grunnsetningar, til den transcendente dialektikken, kor han syner korleis fornufta sine reine omgrep vert misfor-

stått som realitetar på lik linje med sanslege objekt i åskodinga. Det er nettopp på grunn av dette skiljet det vert mogleg for Kant å gjere greie for at vi har idear og ideal som verkar regulativt på sannkjenninga vi har av verda (og korleis vi skal handle), men som samtidig ikkje kan seiast å eksistere. I dette systemet må dei altså forståast som ting-i-seg-sjølvt, men også som objekt for intellektet. Samtidig er det eit sentralt poeng for Kant at det ikkje er mogleg for mennesket å gjere intellektuelle, dvs. ikkje-sanslege, åskodingar.

*Noumenon* er eit grenseomgrep fordi det indikerer at til grunn for eit kvart fenomen ligg det noko ukjend utanfor grensene til erkjenninga. Vi kan ikkje seie noko om kva det er, men berre nærme oss ei forståing av det gjennom å gjere negative dommar, kor vi set negasjonsteikn framfor det vi faktisk kan sannkjenne. Vi veit frå den «transcendentale estetikken» at evna til å åskode ytre objekt føreset rom og tid som naudsynte moglegheitsvilkår, og derfor kan Kant seie om *noumena*, at dei *ikkje* er romlege eller temporale.

Når Kant går over til å nytte termen *noumenon* i staden for «tingen-i-seg-sjølvt», vert med det moglegheita for å snakke om dei på ein meir konkret måte opna. Det betyr ikkje at han kan seie noko positivt om dei, altså noko som gjev oss kunnskap om dei. Her er det ideane kjem inn i biletet, for sjølvt om dei ikkje viser til noko som kan sannkjenast i den fenomenale verda, kan dei regulere måten vi handlar og forstår verda på. Her ser det ut som at Kant har teke eit steg vidare og lagt til noko i som ikkje gjeld for det han omtalar som ting-i-seg-sjølvt.

For Kant vert det altså problematisk at han for å moti-

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen





Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

vere den transcendentale estetikken må føresette ein type gjenstandar som på ein eller annan måte ikkje er fullstendig tilgjengeleg gjennom sansane. Konsekvensen vert at det må vere snakk om eit intellektuelt objekt, det vil

seie eit objekt vi berre kan tenkje oss. Problemet er at vi ikkje har noko intellektuell åskoding som set oss i stand til å sannkjenne slike gjenstandar. Det betyr at vi heller ikkje kan ha nokon kunnskap om dei. Problemet kan formulerast på ein annan måte: Tingen-i-seg-sjølvs er eit objekt vi postulerer i tanken, nett opp fordi vi ikkje har direkte tilgang til noko slikt, men må «filtrere» åskodinga i rom og tid. Likevel påverkar tingen-i-seg-sjølvs sansane våre og gjev seg såleis i det minste delvis til kjenne. Det same,

no forstått ved termen *noumenon*, har ikkje direkte noko med sansing å gjere, men fullt og heilt med fornufta sine abstrakte og konkrete måtar å skape eit metafysisk rammeverk for seg sjølv på.

### 1.1 Affeksjonsproblemet

Kant si lære om *noumenon* og tingen-i-seg-sjølvs er på mange måtar uklår og vanskeleg å få godt grep om, sjølv for den mest hardbarka kantianar. Dette kjem særskilt tydelig fram i samband med affeksjonsproblemet, som kan fungere som ein inngangsport for den projeksjonsfilosofiske vinklinga på denne læra.

Ifølgje Henry Allison må Kant gjere ei deling mellom det som trer fram, og det som vert tenkt, for å gjere det transcendentalfilosofiske metaspråket hans komplett: «Kant was not trying to say what is unsayable, but merely to define the boundaries of what can be said or asked» (Allison 2004:73). I *Kritikk* let Kant kausalitet vere ein av kategoriane som ligg til grunn for menneskeleg sannkjenning. Altså har årsak-verknads-forhold berre gyldigheit innanfor åskodingsformene rom og tid, og kan såleis ikkje vere ein del av røynda til ting-i-seg-sjølvs. «[S]amtidig setter forstanden også grenser for seg selv ved at den ikke kan erkjenne *noumena* ved hjelp av kategorier, men bare kan tenke seg dem under navn av et ukjent noe» (Kant 2005:A256/B312). På den andre sida meiner Kant at vi sannkjenner gjenstandar ved at vi vert affisert av noko som er utanfor oss. Korleis er det mogleg å oppriktig tenkje seg at *noumena* ligg til grunn for fenomen dersom vi kjem fram til førstnemnde gjennom å gjere ein negasjon av eigenskapane til sistnemnde? Betyr ikkje det tvert om at ideen om *noumena* faktisk er eit resultat av dei sannkjende *phaenomena*?

### 2. Symbolsk projeksjon

Resultata av Aars si psykologiske analyse av verda heng nøye saman med det subjektive perspektivet han tek. Han gjennomfører kort sagt ei undersøking av dei fundamentale sjelelege funksjonane, og konkluderer med at ingen, heller ikkje Kant, endå har klart å trekkje ei grense mellom vitskap, det vi veit, og fantasi, det vi ikkje veit (Aars

1900:289). Noko av det Aars gjer i tenkinga si er å syne korleis det eigentleg ikkje finnast eit skarpt skilje mellom desse områda.

For å kunne undersøkje Aars si forståing av «tingen-i-seg-sjøl» er det naudsynt å drøfte nokre av dei viktigaste grunnomgrepa i projeksjonsfilosofien. Sidan vi her er interesserte i moglegheitene av sannkjenning av det som ligg utanfor sanseleg erfaring, er det omgrepa «oppleving» og «symbolsk projeksjon» som må under lupa. Det vil syne seg at medan Aars ikkje direkte kan seiast å opne opp for intellektuelle åskodingar, så let han sjela få ei særskild aktiv og skapande rolle, og at tingen-i-seg-sjøl vert konstituert på lik linje med eit kvart anna objekt. Dette er mogleg fordi Aars sitt psykologiske og subjektive perspektiv ikkje krev at han seier noko om verda utanfor opplevingane sjela har. Dei viktigaste aspekta ved projeksjonsfilosofien er i denne samanhengen 1) oppleving, 2) symbol og 3) projeksjon.

1) Som vi allereie har sett, er oppleving det sentrale elementet i projeksjonsfilosofien, og Aars er freista til å seie at omgrepa «oppleving» og «noko» er identiske, utan at han er villig til å gjere det fullt ut (Aars 1900:14). Årsaka til at han er tilbakehalden er at det heftar ein del uheldige idear ved kva ein som regel forstår med desse omgrepa. Kva han meiner med dette forklarar han gjennom å setje seg i opposisjon til den kritiske filosofien til Kant.

Ved å gå projeksjonsfilosofien sin veg vil ein kome fram til at også ideen om ikkje-opplevingar også er ei form for oppleving. Sjøl om desse ikkje-opplevingane gjev seg ut for å vise til noko som finnast til og med meir verkeleg enn opplevingar, vil vidare undersøkingar avdekkje at dei er tomme og meiningslause. Den kritiske filosofien gjer ifølgje Aars ikkje berre feilen at han aksepterer eksistensen av det ikkje-opplevde, men seier i tillegg at det ikkje er mogleg å vite noko om det. Her gjer Aars ei interessant vending: Sjøl om han meiner omgrepet «ikkje-oppleving» manglar meiningsfullt innhald, påpeiker han at vi har ei oppleving av *omgrepet*. Dette får viktige konsekvensar for drøftingane han gjer om kva eksistens er, for konklusjonen hans er: «Den objektive eksistensen og inkje kan ikkje tenkjast» (Aars 1900:14).<sup>4</sup> Aars meiner altså å kunne vise at objektiv eksistens og inkje saman utgjer det han omtalar som ikkje-opplevingar. Dei er likevel ikkje heilt identiske då det i tanken om objektiv eksistens ligg ein idé om at det er ein skilnad mellom ulike former for psykiske ikkje-tilstandar: «Ideen om det objektivt eksisterande seier derfor at det ikkje-samanliknbare har vist seg å ha ulikskapar»<sup>5</sup> (Aars 1900:13).

2) Aars kalla prosjektet sitt for projeksjonsfilosofi fordi han meinte at alt som finnast er opplevingar, og ei kvar

oppleving er projisert. Som vi allereie har sett meinte han vidare at opplevingar er karakteriserte ved at dei kan samanliknast med kvarandre. Slike samanlikningar gjer til at vi kan assimilere ulike opplevingar og gje dei ein eller anna identifikasjon som dei sjøl og andre opplevingar kan reknast under. Det er til saman åtte typar såkalla sekundære einskapar, som anten er reine assimilasjonar eller symbollikkar (Aars 1900:99–100):

1. Realassimilasjon
2. Førestillingsassimilasjon
3. Delsymbolikk
4. Namnesymbolikk
5. Fortidssymbolikk
6. Framtidssymbolikk
7. Realitetssymbolikk
8. Åndssymbolikk

Desse utgjer, i vidaste forstand, eit hierarki ved at identifikasjonane ein får ut av dei ulike assimileringformene vert meir abstrakte jo lenger nedover lista ein går: frå sanseerfaringar i realassimilasjonen til opplevinga av «andre opplevingssentra», eller sjelelivet til andre, i åndssymbolikken. Dei som er mest relevante for å forstå den projeksjonsfilosofiske haldninga til ting-i-seg-sjøl er fortidssymbolikken, framtidssymbolikken og realitetssymbolikken. I tillegg spelar åndssymbolikken ei viktig rolle i korleis Aars etter kvart set tingen-i-seg-sjøl inn i ein teologisk samanheng.

Det som skil desse fire siste assimilasjonsformene frå dei andre er at dei «står i relasjon til det uopplevare»<sup>6</sup>, og vidare står «begge tidssymbola i alle tilfelle relativt berre

til det uopplevare, realitets- og åndssymbolikken til det absolutt uopplevare»<sup>7</sup> (Aars 1900:100–101). Å snakke om opplevingar som symbol har å gjere med *måten* dei trer fram på, og ikkje med innhaldet i dei. Dei to tidssymbolikkane er symbolske i det at dei er opplevingar som samtidig ikkje er notidige; dei har anten funne stad, eller så oppfattar ein det slik at dei skal realiserast i ei framtidig oppleving. Realitetssymbolikken er i spel ved ei kvar oppleving, også ved dei enklaste sanselege røynslene. Dei trer fram som noko *utanfor meg* og slik symboliserer dei ei verd og ei røynd som finnast uavhengig av meg; ei heil- og einskapleg verd.

3) Projeksjonane er dei handlingane der sjela knyt saman opplevingane, og relaterer dei til kvarandre. Såleis

**Såleis er verkelegheita framleis utan konkret innhald, men gjer likevel til at sjela kan relatere opplevingane sine til andre sjeler sine opplevingar.**

er dei uløysleg bundne saman med symbola, og særskilt tidssymbolikkane verkar å vere sentrale for korleis sjela samtidig får verkelegeheita og sjølv et til å tre fram. Aars bygg opp tanken om projeksjon med utgangspunkt i at ein berre har opplevingane sine å jobbe ut frå. Det er av den grunn han ofte snakkar om «Analogiebegriff» (analogiomgrep) i samband med projeksjonar. For ved å samanlikne opplevingar i fortid, notid og framtid projiserer sjela desse som analogiar for si eiga og verda si varigheit.

Ut frå dei tre sentrale omgrepa i projeksjonsfilosofien vert det mogleg å sjå relevansen av han for ei nytenking av tingen-i-seg-sjølv, då Aars på ganske radikalt vis gjer filosofien subjektiv og tilsynelatande fullstendig ekskluderer sjølve tanken på noko som eksisterer utanfor opplevingane ein har. Såleis har det berre vorte gjort ei negativ utlegging av denne tenkinga så langt, og før vi returnerer til affeksjonsproblemet bør Aars si forståing av verkelegeheita føyast til.

## 2.1 Verkelegheit

Måten Aars forstår verkelegeheita på er ein direkte konsekvens av kva han forstår med oppleving og projeksjon.

### For ved å samanlikne opplevingar i fortid, notid og framtid projiserer sjela desse som analogiar for si eiga, og verda si varigheit.

Som vist har alle opplevingar det ved seg at dei kan samanliknast med andre opplevingar, og verkelegeheita er totaliteten av desse samanlikningane. Ikkje overraskande kjem Aars fram til at også verkelegeheita er ein projeksjon, og posisjonerer seg i forhold til dei filosofar som meiner at ideen om ei ytre verkelegheit er medfødt:

Slike filosofar står framfor oppgåva å vise korleis vi har kome fram til ideen om medvitstilstandane våre sin subjektivitet, eller meir nøyaktig, korleis vi opphavleg kan skilje mellom det objektive, som openbart må ligge utanfor opplevingane våre, og opplevingane sjølv.<sup>8</sup> (Aars 1900:199)

Tanken om det objektivt eksisterande er ikkje ein føresetnad for projeksjonsfilosofien, men i staden høgst problematisk for han. Tidleg i *Analyse* kjem Aars fram til at det finnst tre ulike eksistensomgrep (Aars 1900:12):

- «subjektiv eksistens», som er identisk med omgrepet «oppleving»;
- «objektiv eksistens», som er den rake motsetninga til oppleving;
- «eksistens, rett og slett», som er overordna dei to førige og samanfattar dei.

Den objektive eksistensen er ei form for ikkje-oppleving, som sjølv om han fort kan stå fram som den mest sanne og grunnleggjande forma for eksistens faktisk er det motsette. Han føreset ideane om andre sjeler og ei ytre verkelegheit, gjennom at han vert forstått som å vere noko meir enn det opplevde.

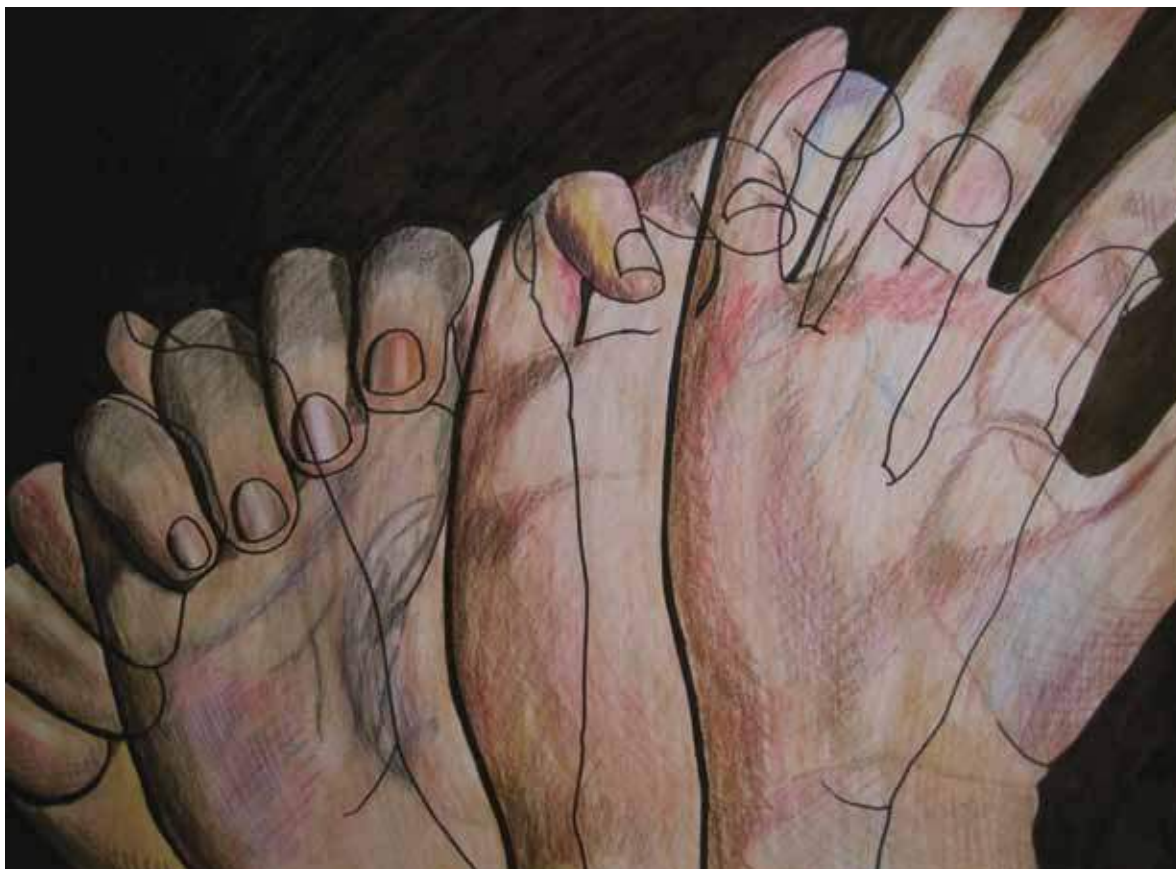
Aars hevdar at det sentrale punktet i Kant sin idealisme er at tingen-i-seg-sjølv eksisterer som ikkje-sannkjenneleg. Dette er ikkje berre ei generell skildring, men Aars sin måte å definere tingen-i-seg-sjølv på, i kantiansk forstand (Aars 1900:4). Projeksjonsfilosofien er oppteken av subjektiv eksistens, og meiner å kunne vise at tanken om den objektive eksistensen i første omgang spring ut av at vi har opplevingar som trer fram som manglande i samanlikning med andre opplevingar. Når vi gjennom identifikasjons- og assimilasjonsprosessane dannar idear og tidssymbol vil altså den konkrete opplevinga av objekt i verda føre med seg moglegheita av å oppleve desse abstrakte storleikane utan noko konkret innhald. Vi byrjar å tru at ideane eksisterer objektivt forut for opplevingane som svarar til dei.

Med det projeksjonsfilosofiske utgangspunktet i opplevingar og subjekt kan den objektive eksistensen berre få ei negativ bestemming: «Eksistensen er den eigenskapen som gjer at eit noko ikkje er oppleving»<sup>9</sup> (Aars 1900:12). Verkelegeheita er dermed å forstå som den meningsfulle totaliteten av sjela sine samla opplevingar, symbol og projeksjonar. Som korrelat til dette står egoet, som har ein analog og tilsvarande temporal struktur til den ytre verkelegeheita. Såleis kan vi med projeksjonsfilosofien seie at berre opplevingar eksisterer, men at vi kan ha nyttige regulative idear om både oss sjølv og det som måtte vere utanfor oss, og at dette spelar direkte inn på korleis ein må forstå innhaldet og rolla til omgrepet «ting-i-seg-sjølv» i sannkjenning av verda.

## 3. Projeksjon og affeksjon

Det er mange skilnadar mellom kritisk filosofi, slik vi kjenner han frå Kant, og projeksjonsfilosofi, men samstundes har dei til felles at begge undersøker verda med utgangspunkt i korleis ho trer fram. Når vi no vil bruke projeksjonsfilosofiske idear på utfordringane som oppstår i samband med affeksjonsproblemet, er det difor naudsynt å samanlikne filosofiane til Kant og Aars slik at det vert tydeleg akkurat korleis dei skil seg frå kvarandre.

For Aars verkar det å vere viktig å fri filosofien frå å måtte grunnast i «objektiv eksistens», som han skuldar Kant for å gjere seg avhengig av. Ved å ta eit psykologisk perspektiv, kor han gjev ei utlegging av korleis omgrepa vi nyttar til å forstå verda må vise tilbake til opplevingar,



så også med omgrepet «tingen-i-seg-sjøl», unngår han å måtte tru på eksistensen av noko anna enn det han opplev. Det er dette Aars sjølv ser som den avgjerande forskjellen mellom hans eigen og Kant sin filosofi.

I projeksjonsfilosofien må tingen-i-seg-sjøl forståast som ein regulativ idè. I den kritiske filosofien sitt vokabular betyr det at han høyrer til i fornufta. Hos Kant verkar dette ikkje å vere tilfelle; han reknar i staden verda til slike idear, saman med Gud og sjel. Dette betyr at for å kunne hevde at det er ein skilnad mellom Aars og Kant på dette punktet, er det avgjerande at verda, slik som den vert forstått i den transcendentale dialektikken, ikkje må sjåast som å vere *noumenal* men *phaenomenal*.

Kant sine drøftingar av *phaenomena* og *noumena* er å finne i den transcendentale analytikken. Rett nok er den plassert rett før den transcendentale dialektikken, meir spesifikt i «grunnsetningenes analyttikk» (Kant 2005:B170). Det er altså når Kant går frå å undersøkje «kva det er vi kan vite» (epistemologi) til «kva det er vi kan håpe på» (teologi) at han finn det for godt å presisere omgrepsbruken. *Noumena* trer med andre ord inn i lag med metafysikken i Kant sitt system. Dette finn sitt motsvar i projeksjonsfilosofien ved at Aars insisterer på dei overskridande sidene ved åndssymbolikken, og projeksjonar av ideen om tingen-i-seg-sjøl.

Eit anna viktig aspekt ved den transcendentale analytikken, som er avgjerande for funksjonen til *noumena* hos

Kant, er at han har som oppgåve å legge fram vitskapane sine *a priori* syntetiske omgrep og grunnsetningar. Medan den transcendentale estetikken gjer greie for geometrien og matematikken sine *a priori* syntetiske eigenskapar, i utleggingane av rom og tid respektivt, og den transcendentale dialektikken gjer det same for den reine fornufta, har altså analytikken å gjere med den vitskaplege sannkjenninga. Han er såleis nært knytt til sanning, det vil seie objektiv sannkjenning. Dette vil likevel ikkje seie at *noumena* ikkje er relatert til fornufta. Tvert om er dette omgrepet heilt naudsynt for den transcendentale dialektikken til Kant. Dette har allereie vorte tematisert i samband med affeksjonsproblemet, og har å gjere med korleis tingen-i-seg-sjøl er meint å vere eit reint negativt omgrep, men som likevel endar opp med å spele ei svært aktiv rolle, både som affiserande og som regulativ idè i form av *noumenon*. Også i projeksjonsfilosofien er tanken om ting-i-seg-sjøl bygd på at ein gjer ein bestemt form for negasjon, men der Kant opnar opp for ei verd, eller eit aspekt av verda som står i kontrast til det fenomenale, finnast det hos Aars tilsynelatande ikkje noko slikt.

Mellom Kant og Aars sine respektive forståingar av omgrepa «tingen-i-seg-sjøl» og «*noumena*» trer det fram tre særskilt viktige skilnadar. Den første har å gjere med teologi, den andre med regulativitet, medan den siste står mellom negasjon og projeksjon.

### 3.1 Teologi

Sjølvs om tingen-i-seg-sjølvs i projeksjonsfilosofien fungerer som ein regulativ idè, kjem Aars fram til at han først og fremst er av religiøs art: Han gjev seg ut for å konstituere noko som er overmenneskeleg og overnaturleg:

Ideen om at tinga, når dei ikkje vert oppfatta av noko opplevande vesen, er forskjellige frå førestillingane vi har danna dei ut frå, er ein høl pseudo-projeksjon, eller til og med ein umedviten religiøs idè.<sup>10</sup> (Aars 1900:283)

I Aars si oppfatning er dette ein religiøs idè fordi han leier oss til å tru at verda og verkelegheita eigentleg er noko anna enn opplevingane våre, og at det finnast noko høgare og større. I lag med ideen om ting-i-seg-sjølvs følgjer det ei meir eller mindre medviten og mangfaldig tru om at verda har ein objektiv eksistens, at noko kan vere i-seg-sjølvs, og, sist men ikkje minst, at det finnast eit eller anna vesen som kjenner verda og tinga i henne fullstendig uavhengig av avgrensingane som høyrer til eit kvart perspektiv.

Aars meiner å ha vist at det ikkje finnast nokon annan eksistens enn den reint subjektive, og då vert konklusjonen at denne mangfaldige trua ikkje har noko verkeleg innhald; ho er berre ikkje-opplevingar. I staden tenkjer vi oss at når noko er i-seg-sjølvs er det også i sin ideelle fullkomenskap, altså slik det vert oppfatta av eit fullkome vesen (Aars 1900:282). Såleis vert omgrepet modifisert, nettopp fordi det i denne forstand føreset at det vert opplevd av dette mystiske vesenet. For Aars gjev det altså inga mening å stille spørsmål ved korleis noko er «i-seg-sjølvs», heller ikkje i Gud sitt perspektiv. Ikkje ein gong Gud kjem unna å måtte oppfatte tingen på ein eller annan måte, og dermed vert tingen igjen for-nokon, og ikkje i-seg-sjølvs. Det er dette Aars kallar for ein umedviten religiøs idè, og ein pseudo-projeksjon (Aars 1900:283).

Hos Kant har omgrepet *noumenon* ein svært viktig teologisk relevans. For han er Gud eit fornuftsideal, altså eit objekt for tankane, som vi aldri kan vere sikre på om finnast eller ikkje. Slik sett er det vanskeleg å vurdere om Aars sin teologiske kritikk av tingen-i-seg-sjølvs som forstått i relasjon til Gud råkar ved Kant sin filosofi, fordi han ikkje seier noko om Gud sitt forhold til ting-i-seg-sjølvs, eller til andre *noumena* for den saks skull.

På den andre sida ligg det i Kant sin fornuftskritikk, i det minste om ein går inn for ei to-verdstolking av han, at det må vere ei verd som er opphavet til den fenomenale

verkelegheita vi lev i (Kant 2005:A695–697/B723–725). Dermed er *moglegheita* for religiøs tru framleis open, og ideen om *noumena* er ei rettferdiggjering av gyldigheita til teologiske spørsmål, også etter at den kritiske filosofien har avvist eit kvart bevis på Gud sin eksistens (Kant 2005:A590–591/B618–619). Dette er fordi ideen om Gud skal tilfredsstillte fornufta sin spekulative interesse og såleis gjer det mogleg å forstå erfaringane våre som å inngå i ein einskap, som om dei spring ut frå det same fullkomne opphavet (Kant 2005:A675–679/B702–707).

Her er det ein avgjerande skilnad mellom Kant og Aars i at medan førstnemnde seier at vi må «anta et eneste, vist og fullkomment vesen som opprinnelsen til verden» (Kant 2005:A697/B723), vil sistnemnde seie at tingen-i-seg-sjølvs, inkludert den ibuande religiøse sida av han, har opphavet sitt i den projiserte verkelegheita. Såleis spelar ikkje trua på Gud nokon naudsynt rolle for projeksjonsfilosofien, men er noko vi godt kan klare oss utan.

### 3.2 Regulative idear

For Aars er det ikkje råd å skilje mellom den projiserte og den ikkje-projiserte verda. Han argumenterer for at det gjev lita mening å spørje om korleis noko er i seg sjølvs, og at ein berre kan snakke om ting som for-meg, for-andre eller for-seg-sjølvs. Men medan ein kan vere fullstendig viss om opplevingar slik dei er for-meg, altså korleis ting umiddelbart trer fram, vert forholdet meir problematisk når vi snakkar om ting som er for-andre eller for-seg-sjølvs. Likevel er desse modiane, til skilnad frå modusen i-seg-sjølvs, ikkje fullstendig utan innhald.

Ideen om verkelegheit, i form av ting-i-seg-sjølvs, er ein fundamental projeksjon, då sjela ved hjelp av han erfarer verda som om ho er der ute, uavhengig av ein sjølvs og eins eksistens. Eit viktig poeng, som skil Aars frå Kant, er her at denne verkelegheita likevel vert opplevd som frå eit eller anna perspektiv.

Aars har fleire gongar gjenteke at tingen-i-seg-sjølvs ikkje kan ha noko positivt innhald, men samtidig at han likevel må ha det dersom han skal fungere som ein regulativ idè. Det kan han berre ha dersom vi kombinerer han med verkelegheitsprojeksjonen. Ved å tenkje om verkelegheita at han gjeld for «den største moglege mengda opplevande vesen»<sup>11</sup> (Aars 1900:284) har vi nokre kriterium for korleis vi skal forstå han.

Når det kjem til den regulative bruken av ideen om ting-i-seg-sjølvs er Aars lite utfyllande, og det synast å vere mest viktig for han at verkelegheita ikkje endar opp som ei tom ikkje-oppleving, men at han nettopp gjennom å vere regulativ må verte teken for å vere fullstendig sann-

**Der Kant opnar opp for ei verd, eller eit aspekt av verda som står i kontrast til det fenomenale, finnast det hos Aars tilsynelatande ikkje noko slikt.**

kjenneleg. I tillegg synest det som om Aars meiner at verkelegheita spring ut frå måten sjela projiserer «psykiske disposisjonar» inn i andre opplevande vesen, altså at verkelegheita er noko som høyrer til fleire enn ein sjølv, men i staden eit fellesskap av opplevande sjeler. Såleis er verkelegheita framleis utan konkret innhald, men gjer likevel til at sjela kan relatere opplevingane sine til andre sjeler sine opplevingar.

Det kan sjå ut som om Aars forsøker å nærme seg grunnlaget for ein etikk med utleggingane sine om den regulative ideen, men at han ikkje klarar å kome heilt i mål med dette i *Analyse*. Såleis let det seg lett sjå ein parallell til dei regulative ideane i Kant sin filosofi, som nettopp fekk si fulle utfolding i den praktiske delen av det kritiske prosjektet hans. Likevel er det ein avgjerande ulikskap at projeksjonsfilosofien berre aksepterer verkelegheita som regulativ idè, medan Kant her let også Gud og sjela spele sentrale roller.

Ut frå dette kjem ein annan skilnad til syne, nemleg at Kant meiner vi må handle *som om* vi levde i ei anna verkelegheit enn den fenomenale vi faktisk lev i, nemleg ei som har fullkomenskapen vi finn i ideane som regulerer dei. Hos Aars er det tvert om, sidan han vil at verkelegheita stadig skal vere basert på opplevingane våre. Derfor får denne ideen si regulative gyldigheit i det at han utgjer totaliteten av den verda som sjela faktisk lev i.

### 3.3 Negasjon og projeksjon

Den siste avgjerande skilnaden mellom Kant og Aars, når det kjem til ting-i-seg-sjølv, har opphav i dei ulike negasjonane dei gjer, og som fører fram til dei ulike forståingane deira om kva dette omgrepet eigentleg inneheld. Det som er felles for begge forståingane er at dei er negativt bestemte grenseomgrep. Likevel gjer dei ulike utgangspunkta til at dei får heilt motstridande ontologiske og epistemologiske konsekvensar. Medan Kant endar opp med ein ting-i-seg-sjølv som først vert tematisert ved gjennomføringa av den fornuftskritiske tenkinga, det vil seie *noumenon*, finn vi i projeksjonsfilosofien ein pseudo-projeksjon som ser ut til å dukke opp utan nokon særskilt refleksjon.

Kant gjer negasjonen på bakgrunn av ei undersøking av moglege framtreidingar *phaenomena*, og føresetnadane deira. Han kjem fram til at han treng å føresette at det er eit eller anna utanfor oss som set i gang sannkjenningsprosessen han skildrar i *Kritikk*. Aars endar opp med ei anna forståing av tingen-i-seg-sjølv fordi han meiner at denne ideen spring ut av at sjela sin negasjon av opplevingane sine, og at det er dette som fører til ideen om objektiv eksistens.

Når Aars spør «Kva står vi igjen med dersom eg gjer ein negasjon av verkelegheita?», er svaret at det ikkje er noko igjen der i det heile. Ved å setje negasjonsteiknet framfor verda slik «eg» opplev han, forsvinn heile verda! Grunnen til dette finn vi i drøftingane omkring eksistens han gjer i *Analyse* (Aars 1900:12, 293).

Med projeksjonsfilosofien er det ikkje Aars si oppgåve å fundere på kva det er som finnst utanfor sjela og opplevingane hennar; der kan det like godt berre vere det reine tomrom. Projeksjonsfilosofien har som ambisjon å gjere analysar med utgangspunkt i *sjela*, og ikkje mennesket, egoet eller andre liknande. Kant på si side tek omsyn til heile mennesket. Konsekvensen av dette vert at han framleis må la det som ligg utanfor det vi kan ha kjennskap til spele ei rolle i filosofien han. Når Aars slepp å gjere noko slikt, fordi han reknar alt anna enn sjela for å vere anten opplevingar eller projeksjonar, kan han, i det minste etter hans eiga oppfatning, konstruere eit system som er fullstendig utan unntak, som han kritiserer Kant for å ha. Ved å ikkje la tid og rom vere psykisk grunna omgrep eller idear, men i staden åskodingsformer som er uavhengige av, men mogleggjer erfaring, meiner Aars at den kritiske filosofien ikkje klarar å skilje mellom den fenomenale og bakanforliggjande, verda. Sidan Kant aksepterer den fenomenale, hevdar Aars vidare at han må tenkje han som årsaka til dei subjektive opplevingane (Aars 1900:286–287).

Igjen kjem vi altså tilbake til affeksjonsproblemet, og Aars ser seg i stand til å løyse det utan å bryte med den grunntanken i den kritiske filosofien. I staden for å postulere noko ukjend i systemet sitt, aksepterer Aars fullt ut si eiga tese om sjela sine evner, og krev at ein må tru på projeksjonane hennar for ikkje å ende opp i solipsisme.

### 4. Oppsummering og avsluttande merknadar

To nært ståande problemstillingar har vorte tematisert ved hjelp av den projeksjonsfilosofiske tilnærminga til ting-i-seg-sjølv. Den første dreia seg om korleis hovudtrekka i Aars sin projeksjonsfilosofi står til tilsvarande sider ved Kant sin kritiske filosofi, med særskilt fokus på omgrepet «tingen-i-seg-sjølv». Eg meiner å ha vist at den avgjerande skilnaden er at Aars på eit tidleg tidspunkt føreset ei svært aktiv sjel som (på eit eller anna vis) er i stand til å projisere heile verkelegheita. Han gjev ei kort oppsummering av det han ser som dei viktigaste teoriane om sjela, men sluttar

**I staden for å postulere noko ukjend i systemet sitt, aksepterer Aars fullt ut si eiga tese om sjela sine evner, og krev at ein må tru på projeksjonane hennar for ikkje å ende opp i solipsisme.**

seg ikkje til nokon av dei. Akkurat kva Aars meiner ho er for noko er derfor ganske uklårt, og det mest konkrete han seier om emnet er at «[d]et finnast i verda like mange sjeler som det finnast lukka system av samanliknbare opplevingar»<sup>12</sup> (Aars 1900:47).

Den andre problemstillinga vart formulert i forlen- ginga av den første, og med den ville eg undersøkje om det gjekk an å finne ei kime til løysing på affeksjonsproblemet i *Analyse*. Aars startar *Analyse* ved å merke seg innverknaden som Kant si tenking fekk for ettertida si filosofering, og legg vekt på verdien av at verda må undersøkjast frå et menneskelege utgangspunkt. Drøftingane han gjer ligg stadig tett opp til dei som finnast i *Kritikk*, men dei vert stadig prega av det psykologiske utgangspunktet i sjela si evne til projisering, og Aars posisjonerer seg stadig i høve til Kant.

I *Kritikk* må tingen-i-seg-sjølvs både vere transcendent- tal (*noumenon*) og ligge til grunn for ein kvar sanseleg er- faring; altså er han på ein eller annan måte sanseleg. Om det er rett å setje likskapsteikn mellom omgrepa «tingen- i-seg-sjølvs» og «*noumenon*» hos Kant, er eit spørsmål som har vore implisitt til stades heile vegen, men som eg har prøvd å unngå å stille eksplisitt. Hovudgrunnen til dette er at Aars aldri nyttar termen «*noumenon*», både på trass av og på grunn av at han ser ut til å halde seg til ei forstå- ing av tingen-i-seg-sjølvs i ein intellektuell forstand, fordi han tek utgangspunkt i at tingen-i-seg-sjølvs er ein sjeleleg projeksjon.

Der tingen-i-seg-sjølvs er eit naudsynt omgrep for nar- turvitskapen hos Kant, er den for Aars del av dei meir dag- legdagse formene for sannkjenning vi gjer, gjennom at vi implisitt trur på den objektive eksistensen av verkelegheita omkring oss. Med dette er det ikkje meint at tingen-i- seg-sjølvs ikkje er viktig i dei metafysiske drøftingane til Kant. Det er på dette punktet viktig å merke seg at han i den transcendentale dialektikken ikkje nyttar termen «tingen-i-seg-sjølvs», men i staden går over til å referere til omgrepa som «*noumenon*» og «*noumena*», altså som ob- jekt for tenkinga. Kant ser det som naudsynt å snakke i eit språk som føreset at det i alle fall finnast eit eller anna som ligg til grunn for dei sansemessige åskodingane vi gjer. Projeksjonsfilosofien protesterer ikkje mot behovet for ein slik idè. Problemet, slik Aars ser det, er at Kant ikkje klarar å tre ut av denne modusen med det kritiske prosjektet. Sjølvs held Aars seg innanfor eit psykologisk perspektiv kor han hevdar å kunne forklare korleis eit kvart omgrep, ein kvar idè, spring ut av opplevingane vi har.

Det viktigaste fellestrekket mellom Kant og Aars når det kjem til tingen-i-seg-sjølvs er at han for begge teiknar

opp det dei ser som heilt avgjerande grenser for den men- neskelege sannkjenningsevna. Den viktigaste skilnaden er at Kant må ha tingen-i-seg som noko uforklarleg, som er på den «andre» sida av systemet han byggjer i *Kritikk*, medan Aars gjer han til noko som oppstår ut av den aktive sjela.

Er så Aars i stand til å imøtegå affeksjonsproblemet som heftar ved den kritiske filosofien han arbeider i forlen- ginga av? Med det psykologiske og subjektive perspektivet sitt forsøker han å unngå å seie noko om kva det er som påverkar sjela slik at den dannar seg opplevingar. Han går faktisk så langt som å ikkje ville seie at det egentleg fin- nast noko anna enn sjela. Såleis er projeksjonsfilosofien ei radikalisering av den kopernikanske vendinga, fordi han ikkje ein gong aksepterer tanken om moglegheita av ek- sistens eller verkelegheit uavhengig av sjela si subjektivitet. Tingen-i-seg-sjølvs er dermed ikkje eit ukjend «noko», men ein misforstått projeksjon av inkje, og spørsmålet om kor- leis det skulle kunne affisere oss mistar all mening.

---

#### NOTER

<sup>1</sup> Und doch ist der Grundstein in der Kantischen Vernunftkritik die Idee, **dass das Unerkennbare existere**, dass das Ding an sich unerkennbar sei.

<sup>2</sup> Alle sitat henta frå *Analyse* står i mine omsettingar, med originalteksten i sluttnotane.

<sup>3</sup> Ein Erlebnis ist eine jede Sache, insofern sie mit einer anderen Sache direkt verglichen werden kann

<sup>4</sup> Die objektive Existenz und das Nichts können nicht gedacht werden.

<sup>5</sup> Die Idee der objektiven Existenz besagt demnach, dass das nicht Vergleichbare Verschiedenheiten aufzuweisen hat.

<sup>6</sup> ... im Verhältnis zu dem Unerlebbaren stehen.

<sup>7</sup> ... die beiden Zeitsymbole allerdings nur zu dem relativ Unerlebbaren, die Realitäts- und Geistsymbolik dagegen zu dem absolut Unerlebbaren.

<sup>8</sup> Solchen Philosophen liegt dann die Aufgabe ob, zu zeigen, wie wir zu der Idee der Subjektivität unserer Bewusstseinszustände gekommen sind, oder genauer, wie wir zwischen dem Objektiven, das offenbar ausserhalb unserer Erlebnisse liegen muss, und den Erlebnissen ursprünglich unterscheiden können.

<sup>9</sup> Die Existenz ist diejenige Eigenschaft, wodurch ein Etwas nicht Erlebnis ist.

<sup>10</sup> Die Idee, dass die Dinge, wenn sie von keinem erlebenden Wesen aufgefasst werden, und nur dann, von den Vorstellungen, die wir von ihnen uns gebildet haben, verschieden sind, ist demnach eine nichtige Pseudo-projektion, oder auch eine unbewusste religiöse Idee.

<sup>11</sup> ... der größmöglichen Zahl von erlebenden Wesen.

<sup>12</sup> ... es gibt also in der Welt so viele «Seelen» als es geschlossene System vergleichbarer Erlebnisse giebt.

#### LITTERATUR

- Aars, K. 1900, *Zur Psychologischen Analyse der Welt – Projektionsphilosophie*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig.  
Allison, H. 2004, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven.  
Kant, I. 2005, *Kritikk av den rene fornuft*, Pax Forlag A/S, Oslo.



# BURGE AND PERCEPTUAL ANTI-INDIVIDUALISM

By Jørgen Dyrstad

**The following delineates and discusses Tyler Burge's views on perceptual anti-individualism. I look into two main issues: I first argue that, while Burge is right that perceptual psychology presupposes a version of anti-individualism, it is only a very weak version. I then argue that Burge is wrong to think that vision science rules out strong forms of anti-individualism. The upshot is that the relation between philosophy and psychology is more indirect than Burge thinks.**

The essay falls in two main parts. The first has an expository character. After a brief exposition of Burge's general views on anti-individualism (AI), I turn to his views on perceptual AI and its relation to perceptual psychology, focusing in particular on how Burge thinks vision science underwrites and clarifies perceptual AI. I then go over the explanations given by vision science in some depth. The second part is more critical. I here question the close connection Burge sees between perceptual psychology and philosophical theorizing about perception. First, I argue that vision science seems only to presuppose a very weak, non-standard form of AI. I then argue that it is compatible with quite strong forms of AI, despite Burge's claim to the contrary. In short, the empirical science places fewer constraints on philosophical theorizing about perception than Burge thinks.

## 1 Anti-Individualism

Anti-individualism (AI), or externalism, as it is also often called, states that the content, and so the nature, of an individual's representational states depends on relations, in particular causal relations, between the individual and her environment. As the familiar Twin-Earth thought experiments make vivid (Putnam 1975/1979), an individual's beliefs will be about the properties and kinds in her environment, not those in potentially different but indiscriminable environments. An individual in an environment containing a liquid that is identical in surface properties and behavior to water but with a different chemical constitution will have a concept for *that* liquid, not water, even though she may be a physical duplicate of one of us. In fact, her entire linguistic community may be a duplicate of ours – including the dispositions to utter the word 'water'. In other words, AI holds that the merely "internal" states of an individual are insufficient to determine the nature of her representational states; the representational states

are what they are because of the individual's interaction with her environment. It is not here necessary to be more specific about the relations between the individual and her environment. Typically, they will be causal relations. In the second part, I look at different ways of construing the relations in virtue of which, specifically, *perceptual* states have their content. For the present, I will focus on Burge's views about AI in its general form, which he states in terms of his "principle A":

The natures of many mental states constitutively depend on relations between a subject matter beyond the individual and the individual that has the mental states, where relevant relations help determine specific natures of those states. (2010:61)

Burge supplies this characterization of AI with the "closely related" (2010:69) principle that representation must constitutively be associated with a background of *veridical* representation. This is his "principle B":

For an individual to have any representational state ... as of a subject matter, that state must be associated with some veridical representational states that bear referential, indicational, and attributional representational relations to a suitably related subject matter. (2010:68)

In other words, any representational state must bear some relation to some set of veridical states.<sup>1</sup> As he notes (2010:69n11, 1986:131n4), the principle is related to various versions of Quine's "principle of charity", which also plays a crucial role in Davidson's interpretationist theory.

How exactly Burge thinks of the relation between the two principles – for it is clear that he thinks they are related – is not entirely clear to me.<sup>2</sup> Burge's overall brand of AI seems closer to Putnam's version of AI than to Davidson's; his early and influential work on AI (1979)



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

employed thought experiments of broadly the same form as Putnam. On the other hand, when Burge in recent works gives two “general grounds” for AI (2010:80–2), he seems closer to Davidson’s “transcendental” argument for a constitutive relation between representation and veridicality or representational success (see, for instance, Davidson 1983/2001). Here I only state Burge’s grounds in the briefest outline: First, the very fact that representational states have *veridicality conditions* ensures that the states must bear causal relations to what the veridicality conditions are about (2010:80). Second, the *function* of representational states – to represent veridically – constitutively depends on relations to situations in which the function is exercised successfully, situations which have made the states what they are (2010:81, cf. 308ff).

Burge has written extensively about AI in its general form, but the work I will be considering in the present context is concerned with AI about *perceptual* states, conceived of as states that, like beliefs, represent the world as being a certain way.<sup>3</sup> In accordance with principle A, AI about perception states that the natures of perceptual states constitutively depend on the environment of the individual. As Burge notes, it is hard to conceive of good thought experiments for perceptual AI; “it is hard to get perceptual cases in which two individuals are behavioral and physical duplicates while differing in their perceptual states” (2010:82n30). This is presumably why in recent works he prefers to endorse AI on the “general grounds” just mentioned. In an earlier work (1986:131–6), Burge gave an

example of two environments containing indiscriminable shadows and small cracks respectively, where the individuals had not discriminated them by any other senses (and were not disposed to do so).<sup>4</sup> Burge argued that the difference between the cracks and the shadows would show up in the perceptual states of perceivers just as in Putnam’s original example (1986:131ff). Several authors have doubted Burge’s conclusion, holding that in the case envisaged, the more reasonable thing to say is that the individual merely represent a dark patch – in Segal’s term, a “crackdown” (1989:206).<sup>5</sup> The case seems less convincing or at least harder to assess than the familiar cases about belief.

One might be able to remedy this situation; one can always try to find other examples. Still, Burge is correct that it is harder to devise such cases for perceptual AI than for AI about belief. The difficulties involved in setting up convincing thought experiments for perceptual AI is a potential problem. AI about perception does not seem to be just a straightforward extension of AI about belief.<sup>6</sup> This worry will be pursued further in the second part, where I question Burge’s central contention that perceptual AI is also presupposed – and thus, trivially, supported – by perceptual psychology and vision science. The import of this claim is the topic of the next section.

### 1.1 Anti-Individualism and Perceptual Psychology

If one casts a glance at perceptual psychology, one might get the impression that it is quite individualistic: Vision science studies how representational states are formed from mere stimulation of the retina, and so one might think that it considers the representational states quite

**It is hard to conceive of good thought experiments for perceptual AI.**

independently of any environment the individual might happen to be in. In other words, one might think that it ignores or even denies AI.

The basic aim of perceptual psychology, as Burge also describes it himself, “is to explain formation of both veridical visual perception and perceptual illusion, given various kinds of retinal stimulation” (2010:343). More specifically, its aim is to explain how perceptual systems manage to solve what is often referred to as the *underdetermination problem*, that is, to transform retinal stimulation into a stable representation of the environment that produced the stimulation. The problem is so called because the proximal stimulus underdetermines the environmental situation that gave rise to it: The very same stimulation of the retina could be produced by a wide range of different environmental circumstances. Hence one cannot from the stimulus itself infer what gave rise to it. Yet the problem the visual system has to solve is in effect to draw just that inference. The problem of the visual scientist, in turn, is to explain how the visual system manages this – as it generally does – as well as why it sometimes fails to.

The underdetermination problem is a problem not least because it is in principle *insoluble*. No stimulus can by itself establish the presence of any particular environment. Moreover, the range of possible environments that would give rise to the same stimulus is in principle infinite (Burge 2005:10, 2010:91). How could one possibly infer any particular environment from the stimulus? The inference could certainly not be deductive. But even a non-deductive inference would seem bound to be extremely shaky at best.

This can be made vivid by an example: The way the light from the three-dimensional environment is projected onto the two-dimensional retina means that all depth is lost: A smaller disk at a small distance will produce the same retinal stimulation as a bigger disk at a greater distance. Given the spatial properties of the environment, we can, from principles of geometry and optics, calculate the geometrical properties of the “image” created by the light projected onto the retina (the retinal image, as it is often called). But we cannot conversely calculate the properties of the environment from the properties of the retinal image, as there simply is no well-defined function of projection from two dimensions to three (cf. Burge 2005:10, Palmer 1999:20–3).

However “impossible” it is in principle, recovering environmental properties is just what is required for us to represent our environment. Since the information on the retina underdetermines the environment that produced it, the visual system must proceed by way of an “inverse

optics” to “undo” the “loss of information” caused by the projection of the image onto the retina (Palmer 1999:23). Hence, the system must in effect perform the impossible task of mapping a two-dimensional layout onto a three-dimensional one.

As we will see, many properties other than depth are underdetermined as well. Indeed it seems that *any* environmental property will be underdetermined. For instance, the stimulus produced by a certain color could equally well be produced by a different color under different lighting conditions. Below, I will use lightness properties as an example: Here as in the case of depth, the perceptual system has to single out one among the (in principle infinitely) many environmental scenarios that would produce the given input.

From this description it can seem unclear why perceptual states are, or indeed could be, anti-individualistically individuated. Apart from other internal (background) information and input from other sense modalities, a given perceptual state is formed merely in response to the retinal stimulus, as Burge states in his “Proximality Principle”:

Given antecedent psychological states, the formation of perceptual states causally depends on nothing more than proximal input and other contemporaneous internal input into the perceptual system. (2005:22)

It might thus seem that perceptual states are what they are merely in virtue of “internal” factors. What role is there for the environment to play in the formation of perceptual states? Since retinal information is all the system has to “go on”, it can seem that there is none. How, then, can Burge claim that vision science underwrites AI?

Now, elegantly, Burge turns this seeming problem to his advantage: While insisting that the input to the visual system is restricted to mere proximal stimulus, he argues that the way the visual system forms its representations from this proximal stimulus is determined by environmental factors. The anti-individualistic character of perceptual states lies not in some purported direct sensitivity to the environmental entities that bring about retinal stimulation, but rather

**Vision science studies how representational states are formed from mere stimulation of the retina.**

in the way the system “transforms” these stimuli into fully representational states. More specifically, AI is implicit in the principles that determine how the representational states are formed from the proximal stimulus – the so-called *formation principles*. The general upshot of this, according to Burge, is that vision science is in fact not just consistent

with AI but committed to it:

It presupposes that perceptual-state kinds are constitutively dependent for being the kinds that they are on patterns of relations to attributes, laws, and other regularities in the physical environment. The science determines specific ways in which kinds and operations in perceptual systems reflect environmental attributes, laws, and other regularities. The science makes anti-individualism about perception specific. (2010:87)

While Burge holds that it can be known a priori (2010:69–70, 310–1, 532–7) – on the “general grounds” mentioned above – that AI is true of representational states, the science shows more specifically what it is about these states that entails AI.<sup>7</sup> The answer is that they were formed by formation principles which are what they are because of the individual’s environment.

The formation principles are responsible for “undoing” the loss of information inherent in the projection of light on the retina (2005:12ff, Burge 2010:92ff).<sup>8</sup> Though the result they deliver is fallible, this means that there is after all a kind of “one-way” mapping from retinal stimulus to environmental cause:

There is a many-one mapping from the distal, environmental cause to proximal stimulus, and a many-one mapping from proximal stimulus to the environment. But there is something like a one-one mapping from proximal stimulus to distal environmental cause that is most likely to have generated that proximate stimulus. (2010:345)

Metaphorically put, the system “infers” a solution to the underdetermination problem “based” on proximal stimulation (together with background information and information from other perceptual modes). Staying within the

**The perceptual system has to single out one among the (in principle infinitely) many environmental scenarios that would produce the given input.**

metaphor, the formation principles are the “inference rules” that yield the “conclusion” – the content of the representational state – from the “premises” given by the information in the retinal image (and other internal information). Now, Burge is clear that this is metaphorical (2005:13, 2010:96–7).<sup>9</sup> So the claim is not that the “content” of the formation principles “concerns” the environment, as if they were real premises. Rather, the claim is that the principles are constitutively dependent on the perceiver’s environment; they are “explicable only

by reference to the way in which patterns in the perceptual system’s natural environment have molded the nature of the perceptual system and its perceptual states” (Burge 2010:100, cf. 345).

In the next section, I take a closer look at the formation principles that govern perceptual representation of lightness, with an aim of seeing more clearly whether Burge is right that science underwrites AI.

## 1.2 Case Study: Lightness Constancy

An important feature of perceptual systems is that they exhibit *constancy*: They can “represent a given property or an object as the same despite significant variations in proximal stimulus” (Burge 2005:10). Palmer similarly defines constancy as “the ability to perceive the properties of environmental objects, which are largely constant over different viewing conditions, rather than the properties of their projected retinal images, which vary greatly with viewing conditions” (1999:125). The successful exercise of a constancy indicates that the perceptual system has come up with a solution to the underdetermination problem. The system has “inferred” the distal cause of the proximal stimulus from the “information” inherent in it, and represents the environment in a stable manner, despite the constantly varying stimulus. This is why constancies are so important, both in vision science and in Burge’s philosophical work.<sup>10</sup>

The following description by Palmer indicates in broader outline the relation between underdetermination, constancies, and the task of vision science:

Perhaps the most fundamental and important fact about our conscious experience of object properties ... are more closely correlated with the intrinsic properties of the distal stimulus (objects in the environment) than they are with the properties of the proximal stimulus (the image on the retina). ...

[T]he first issue that must be addressed in the perception of object properties is how this is possible. After all, the light that is reflected from objects into my eyes as a pair of 2-D images that constitute the starting point for all visual perception. How do people manage to recover the intrinsic properties of environmental objects from these retinal images? ...

[T]he fact that people veridically perceive the constant, unchanging properties of external objects rather than the more transient properties of their retinal images is called perceptual constancy. (1999:312)

The currently dominant approach to how the visual system achieves this is the computational approach, the outline of which was stated in its essentials by Helmholtz, who understood perception in terms of “unconscious inference”.

As I described at the end of the previous section, the visual system can be seen as “solving” the underdetermination problem by “inferring” the most likely source of the retinal stimulus.

In this section I will narrow in on one kind of constancy: the capacity to perceive achromatic surfaces as having the same lightness (white, grey, black) despite differences in illumination and viewing conditions (Burge 2005:14–6, 2010:351–4, Palmer 1999:122–33).<sup>11</sup> Lightness constancy is in place when a printed page looks the same shades of white and black both in a badly lit room and in sharp sunlight – that is, despite vast variations in *luminance*, the amount and intensity of light that hits the retina.<sup>12</sup> We see the page as having the same shade of color despite huge differences in proximal stimulation (cf. Palmer 1999:100).

Lightness constancy is well suited to make the underdetermination problem vivid. The proximal factor, luminance, is determined by two distal factors, surface reflectance and illumination:

The problem that the visual system faces in perceiving surface colour is that the light that falls on the retina ... is jointly determined by the reflectance spectrum of the surface and the illumination spectrum of the light that strikes the surface. (Palmer 1999:123)

The task the visual system faces in recovering the surface reflectance is somehow to disentangle the effects of reflectance and illumination so that the invariant property of surface reflectance can be perceived despite differences due to illumination. (124–5)

The perceptual system thus has to “distinguish” two variables responsible for the retinal image. The two variables are illumination and reflectance – in the example, roughly, how much light falls on the page and how much light it reflects. As before, the task of disentangling these variables is in principle “impossible”, since any combination of illumination and reflectance could give rise to the same stimulus luminance. So the system can only form its states – its “conclusion” – with the aid of formation principles – “inference rules” – that yields a choice among the infinite range of possible environmental conditions.

In part, however, the formation principles are relatively simple: For instance, when a page is viewed under different light conditions, the *relative* luminance between parts of the retinal image will remain largely the same despite the large variations in *absolute* luminance (Palmer 1999:127).<sup>13</sup> Since surface reflectance remains the same, difference in absolute luminance is due entirely to diffe-

rence in illumination. This is also what, under such circumstances, the perceptual system will “assume” in the formation of the representational state.

But this is far from the whole story, which is very complex. For instance, in any ordinary environment, lightness constancy depends on perception of spatial layout. Surfaces are seen as having the same lightness despite curves and corners that affect illumination, produce shadows, and so on. This means that “distinguishing” reflectance and illumination becomes very hard. Leaving the details for another occasion (see Palmer 1999:128–30), the main “strategy” the visual system employs is to determine *luminance edges*: discontinuities in luminance between (larger) areas of the retinal image.<sup>14</sup> Such edges will (normally) stem from abrupt changes either in surface reflectance or illumination, thus providing clues to the solution of the underdetermination problem.

Again, however, the system must distinguish illumination edges from reflectance edges. In order to track achromatic surface reflectance through changes in illumination, edges due to shadows and spotlights must be distinguished from edges due to corners and changes in surface texture. And again, to make a long story short (see Palmer 1999:130–2 for one version of the longer story), the key to resolving this is the various formation principles. While these principles are not infallible, they are fairly reliable in the perceiver’s normal environment. The most basic principles are probably shared by all mammals (Burge 2005:15). Burge (2005:15–6) and Palmer (1999:132) mention four important formation principles, of which I will describe only the first in any detail.

The first formation principle concerns the *sharpness* of the edge: Illumination edges tend to be fuzzy or gradual, reflectance edges tend to be sharp. In the absence of contrary information, then, the system will normally “interpret” a sharp luminance edge as a reflectance edge. This principle will be fairly reliable in our normal environment, where shadows and lights are “unfocused”. However, the principle can produce illusions, such as when a sharp-edged spotlight projected on a wall looks like a bright patch.

The second formation principle concerns depth relations among surfaces: Where depth information indicates a corner, the luminance edge is interpreted as an illumination edge. The third principle concerns the luminance ratio: Large ratios (>10:1) are almost always due to chan-

**The visual system can be seen as “solving” the underdetermination problem by ‘inferring’ the most likely source of the retinal stimulus.**

ges in illumination. The fourth principle concerns information about chromatic color (thus it is a principle of *color constancy*): Differences in illumination will normally preserve hue and saturation, differences in reflectance will not.<sup>15</sup>

Of course, this is just a mere sketch of the explanation given by vision science. The real story is much more complex. The point is to illustrate how the perceptual system depends on properties in the environment in forming perceptual states. The formation principles respond to cues in the proximal stimulus by forming states that represent the likely causes of the proximal stimulation. Thus, we also see how, in explaining these things, “[t]he science makes anti-individualism about perception specific” (Burge 2010:87).

With this in hand, it is time to raise the question explicitly: Is Burge right that vision science presupposes AI in its explication of how the transformation principles allow the visual system to reliably solve the underdetermination problem?

## 2 Varieties of Perceptual Anti-Individualism

I think the description of the formation principles in the previous section to some extent underwrites Burge’s claim that vision science presupposes AI. The principles are reliable in our environment, as explained in the example. The principles governing lightness constancy conform to general features of our actual environment. So far, Burge may well be right that the science presupposes AI in some form. At any rate, I will not here question that claim. The question I want to raise is how *strong* the AI presupposed by vision science is (I come to what this means in a moment).

I think that there is reason to doubt that the science presupposes an AI of the strength we know from the “classical” thought experiments of Putnam (1975/1979) and Burge himself (1979). At any rate, I find little in Burge’s own discussion of the science which suggests that it does. Now, it may be that Burge thinks AI about perception is weaker than AI about belief. But the fact that he does not address the issue explicitly gives an at least *prima facie* reason to think that he thinks them on par. However, my main aim is not to determine whether he really thinks so or not, but to point out the need to discuss which form of AI is supported by vision science, since the differences between those forms are very significant. Finally, underlying my discussion there is of course also a concern about how we *ought* to think of perceptual AI from a philosophical standpoint.

What do I mean by the “strength” of a variety of AI? AI states that the representational states of an individual are in some way dependent on an environment, in the sense that the states could not be what they are – have the natures that they have – independently of that environment. In that sense, the states are sensitive to the environment, which is certainly something we take our perceptual states to be. Roughly, the strength of a form of AI is a matter of *how* dependent or sensitive the states are to the environment. One way of bringing this out is to consider cases of what is called “switching” – cases where an individual is transported between various environments, for instance between Earth and Twin Earth. On the standard version of AI, an individual will be able to adjust to a new environment, so that after some time, she will represent the



kinds and objects found *there*, not (only) those of her old environment. But one can hold on to AI even if one thinks such adjustment is impossible. For instance, one might hold that an individual's states are fixed by the environment in which it grew up. One might also hold that they depend on the environment of some of her (possibly quite distant) ancestors. Or one might in principle hold that a species' representational capacities are fixed once and for all by some privileged environment, and that adjustment to a new environment cannot occur (though this would be a strange position to hold if one also believes that perceptual systems have developed through evolution). All these positions are forms of AI, in the sense that they entail Burge's principles A and B: They all hold that the nature of an individual's representational state constitutively depends in *some* way on *some* environment (cf. 2010:61), and are associated with *some* veridical representations of that environment (cf. 2010:68). The positions are thus still different from individualism, and entail, for instance, that an individual's psychology cannot be (exhaustively) studied in isolation from an environment.

The most radical (weakest) form of AI (which holds that no switching is possible) does not seem a relevant option, at least not in the case of evolved beings, so I will leave it aside.<sup>16</sup> The other two non-standard forms of AI, however, are worth considering. It seems a live possibility that science does not support any kind of adjustment beyond these. If so, it only supports a weak AI, one which leaves it open whether an individual will be able to adjust. It may even be that perceptual psychology positively presupposes that individual adjustment is *not* possible in the case of perception. The question of how an individual will respond to switches seems immediately pressing when discussing perceptual AI. Yet, as I come to below, Burge does not explicitly address it.

Another way for versions of AI to differ in strength is illustrated by currently popular *disjunctivist* views of perception, which hold that (some) perceptual states involve a particular environment as a *constituent*: For one to be in such a state, what one represents must exist (and one be suitably related to it). This is a very strong form of dependence on and sensitivity to the environment, for it entails that some states are by nature veridical.<sup>17</sup> Thus, disjunctivism is a stronger version of AI than the one familiar from the classical thought experiments.<sup>18</sup>

This strong form of AI is of interest in our context because Burge claims that vision science presupposes that it is false. This claim is independent of the claims that science presupposes that some weaker form of AI is true.

It may also not be readily clear how it relates to what was said about perceptual psychology in the previous sections. However, the claim is in fact implicit in what I said there: In saying that the environment is a constituent of a perceptual state, disjunctivism must reject the Proximity Principle, the claim that a given type of proximal stimulation will (other psychological factors equal) bring about the same kind of representational state. As I have stressed, the same proximal stimulation can be produced by a wide range of different environments. The fact that disjunctivism is inconsistent with the Proximity Principle leads to the second question I raise about (Burge's claims about) the relation between perceptual psychology and perceptual AI: Is perceptual psychology really committed to the Proximity Principle? Does it really rule out disjunctivism?

Thus, the following discussion involves two independent questions: The first is whether vision science *entails* standard strength AI about perception (section 2.1). The second question is whether vision science *excludes* strong AI of a disjunctivist kind (2.2). Both questions concern just how dependent our perceptual states are on our environment and, in that sense, issues that are as old and important as they are hard to state clearly: how "immediate" our relation to our environment is. This will be an underlying theme of the discussion, though it will in the main remain implicit.

To avoid suspense: I will answer both questions in the negative. On the one hand, though perceptual psychology does *presuppose* some form of AI, it is only a very weak form. On the other hand, it is *consistent* with quite strong forms. The upshot is that the implications of vision science on the philosophy of perception are much more indirect than Burge thinks. I now turn to the first question.

## 2.1 Weaker and Stronger Anti-Individualisms

As I suggested in the previous section, while we can accept (at least for the sake of argument) that the formation principles described by vision science do entail some form of AI, that form may be only a very weak one. The formation principles are reliable in our normal environment. Vision science of course concerns itself with our actual perceptual states and our actual environment. But how would the formation principles do in other environments? Would they allow the individual to adjust to a new environment?

I think the classical thought experiments, when they elicit a commitment to AI at all, elicit a rather strong form.

**The question I want to raise is how strong the AI presupposed by vision science is.**

One of the intuitions in Putnam's example is that if *Oscar* were born on Twin Earth instead of Toscar, he would represent the liquid there. Similarly, Twin Earthlings would represent water if they were born here. More to the point, if we were to be placed in a new environment, the content of our beliefs and other propositional attitudes would conform to the properties in *that* environment. In other words, we would (over time) adjust to the new environment in cases of switching. It is not, of course, that we

**Disjunctivism is a stronger version of AI than the one familiar from the classical thought experiments.**

have clear intuitions of how long it will take for an individual to adjust. The intuition is just that this should be possible for the individual, and presumably within the individual's lifetime. If not, one would expect responses like this: "How can I judge whether Toscar represents twater or something else? I do not know whether his ancestors evolved in that environment!"

While we do of course assume that he did not arrive there just a minute ago, we do not think we need this kind of information about his evolutionary prehistory. At any rate, both Burge and other parties to the debate assume that individual adjustment is possible in the original cases of belief.<sup>19</sup>

When elicited by the thought experiment, then, the intuition that an individual can adjust to her environment goes hand in hand with the intuition that AI is true at all: that we represent what is to be found in our environment. After an initial period of misrepresentation, we will adjust. If instead we thought that our "internal" constitution would determine whether we would represent twater or water, I think we would thereby also undermine our confidence in AI as such – at least as warranted by the thought experiments.

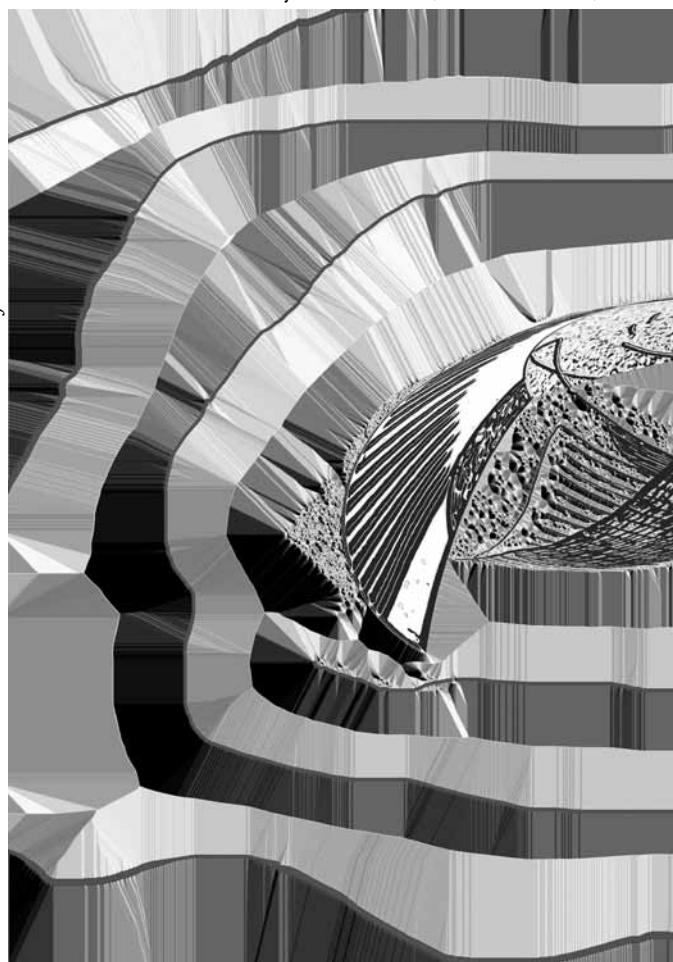
As I noted at the beginning, it is hard to conceive of good thought experiments eliciting a commitment to perceptual AI. Hence, we cannot readily test whether the intuitions that hold for doxastic states in the classic thought experiments also hold for perceptual states. But we can still ask whether proximal stimulation would lead a perceptual system to respond inflexibly to its environment when it would result in gross misperception, or whether the system would be flexible enough to adjust to a new environment. If perceptual AI is of standard strength, adjustment is possible: Our perceptions will after a while represent the properties of a new environment, just as our beliefs will if we are transported to Twin Earth.

I think we now see that the story vision science *clearly* presupposes is only a much weaker story. The formation

principles are reliable in our actual environment. Is it clear that they will adapt to a new environment? If, for instance, the formation principles are wholly *innate*, they will not allow this kind of adaptation. The principles would constitute "prior settings" that would lead me to represent what I would have represented in my "normal" environment in response to the given stimulus, even long after switching from that environment.

Here is another way of putting the point: According to standard AI, it is a necessary fact that we (after some time)

Illustration: Marianne Røthe Arnesen



represent the kinds and entities in our environment, and not some indiscriminable kinds and entities in some other environment. But as far as I can see, for all the story about the formation principles tells us, it might be a contingent fact about us that the formation principles that govern our perceptual systems are reliable in our *actual* environment and not rather in some environment we no longer inhabit. For it is a contingent fact that our species has not undergone a prehistoric switch, a switch which, according to weak AI, could have led it to seriously misrepresent its present environment.<sup>20</sup> In the absence of a claim to the



effect that formation principles are able to adjust to the environment in the lifetime of the *individual*, we have no reason to suppose that it is not a contingent fact that we do not represent properties in some remote environment that we inhabited in our prehistory. Parallel considerations apply in the much less dramatic case that our “settings” are set once and for all during early childhood. Thus, there are important questions to be asked about whether vision science is nativist or empiricist, and also to what extent the formation principles are open to revision after an indi-



vidual has undergone its formative period. It is unclear to what extent vision science is committed to, say, nativism about the formation principles. My impression is that today’s vision science (and cognitive science in general) tends more towards empiricism than it did some decades ago, but I am not sure about this.<sup>21</sup>

Burge does not say much about these questions, nor does he say much about what perceptual psychology says about them. That might suggest that he thinks science leaves them open; science does not make the *strength* of AI “specific” (Burge 2010:87, quoted above). Perhaps he

would then also regard it as an open issue whether perceptual AI is of standard strength. Some of what Burge says suggest that he is interested merely in the claim that vision science presupposes *some* reference to an environment. When he motivates AI with reference to the function of representation (the second “general ground”), he explicitly invokes the idea of evolution, such as when he writes that “[p]erceptual systems have developed so that their representational states tend to correlate with the likely causal antecedent” (2010:345) and that “patterns in the natural environment have molded the nature of the perceptual system and its perceptual states” (2010:100). Perhaps he would accept that perceptual systems adjust to the environment only phylogenetically, so that there is no adjustment in individuals, or that the nature of one’s perceptual system is fixed by the environment in which one grew up, and so only ontogenetically, if that is all the science is committed to. As I have already mentioned, his official principles A and B are silent on these matters; they simply state a very weak form of AI. So his silence might suggest that, in the case of perception, he simply assumes AI is its barest (weakest) form.<sup>22</sup>

Nevertheless, I find it strange that Burge never explicitly compares perceptual and doxastic AI with respect to strength, as one would expect if he thought they would differ significantly. From the fact that the thought experiment he once gave for perceptual content (the indiscriminable cracks and shadows) is just a perceptual analog of the classical thought experiments about belief, as well as from the fact that his “general grounds” are supposed to work just as well in the case of perception as in the case of belief, one might reasonably think that he regarded them as on par. Moreover, since Burge holds that standard AI (including the possibility of individual-level adjustment in the case of switching) can generally be established a priori, one would at least *prima facie* expect that the strength of perceptual AI should be an empirical matter. Again, one would expect that he would mention the difference with respect to their epistemic status.

We are left, then, with three questions: First, what does the science say about the strength of perceptual AI? Second, what does Burge think about the strength of perceptual AI? Third, how ought *we* to think about perceptual AI? About the first question I do not have much more to say. My aim has not primarily been to find out what the

**It might be a contingent fact about us that the formation principles that govern our perceptual systems are reliable in our actual environment.**

## What does the science say about the strength of perceptual AI?

science says, but rather to point out the need to find out, if one wants an interesting thesis about what vision science presupposes. Beyond that, I can only say that I think it is a serious task to find out what science says, since practicing vision scientists are not very likely to be concerned with this kind of questions. As to the second question, it is after all perhaps not very interesting what Burge thinks, so long as one is aware of the options that are open to him. I hence proceed to the third question: How are we to think of AI about perception?

It may seem that our judgments about AI are less firm with respect to perception than with respect to belief. As I noted in section 1, it is significant that “Putnam style” thought experiments about perception tend to be either artificial or unconvincing (or both). The familiar thought experiments involve objective entities that have the same appearance properties and yet different natures. The lesson of the cases is to induce a judgment that beliefs based on perception are sensitive to the distal conditions despite identical proximal conditions. The problem is to devise similar cases for perception. If we could take it for granted that perception could represent kinds like water and twater, the situation would presumably be straightforward, but many philosophers doubt that perception repre-

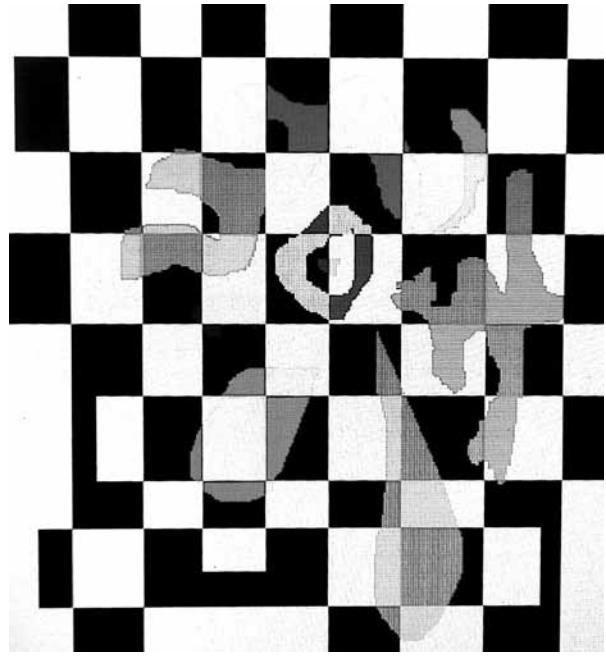
sents such kinds; presumably, the content of perception is much sparser than that of belief. Philosophers disagree on what properties are instantiated in perception, but one case they do not disagree on is (basic) spatial properties.<sup>23</sup> So we might try to assess the possibility of switching by considering different spatial layouts that give rise to the same proximal stimulation. This seems difficult, however: Perhaps one might abstractly conceive of environments where *space* itself has different properties, which nevertheless give rise to the same proximal stimulation. But even if we should be able to do this, the problem remains how to assess the cases: Is it really true that we would, in such cases, represent *those* spatial properties, as distinct from the familiar three-dimensional ones? How to think of such – dizzying – cases is not clear to me. Perhaps in such cases, we would indeed misperceive our environment on a grand scale, due to the constitution of our perceptual system, which of course developed to represent *actual* space, which is (for all practical purposes) three-dimensional.<sup>24</sup> This would amount to denying the possibility of switching.<sup>25</sup>

We might try to devise less fanciful examples. Burge has given one himself. This case also seemed less convincing than the standard thought experiments, however. In the case of overall spatial properties, the problem was that the envisaged cases were too abstract. In the case of cracks and shadows, the problem is rather that there is no clear intuition whether one determinately represents the one thing or the other, or not rather something less determinate than cracks or shadows – “something dark”, say. Another response might be that it is – as far as the thought experiments goes – an entirely empirical matter whether the contents are the same or not.<sup>26</sup>

The problem of setting up good thought experiments might be taken to suggest that perceptual AI is of a kind much weaker than the standard doxastic AI – or perhaps even that perceptual states are not anti-individualistically individuated at all. In fact, though, I also think the considerations just sketched might well provoke the opposite reaction: The suggestion that perceptual AI is only very weak will seem to conflict with our common sense view that perception is somehow “direct”: Can we really be said to be directly sensitive to our environment if our states adjust to it merely by evolutionary adaptation? Can we really say that we enjoy direct awareness of the world if our system merely represents what it would also represent in response to a wildly different environment? Admittedly, the concern is inchoate and hard to state clearly. The worry seems palpable enough, though. At least, it seems fair to say that the weakest forms of perceptual AI – those that

Illustration: Åshild Aurlien





individuate our perceptual states relative to environments our ancestors left long ago – only involve a very indirect form of dependence on and sensitivity to the environment we actually inhabit. It also seems worrisome that our perceptual states should be less sensitive to our environment than our beliefs, so that we could undergo switches in belief content that concern perceptually perceived entities if the perceptual states themselves remain unchanged.<sup>27</sup> It seems natural to suppose that our beliefs would be *slower* in adjusting to the environment than our perceptions, since we naturally need some time to figure out what it is that we encounter perceptually. This should suggest that perceptual adjustment should be at least as quick as adjustment of belief.

Whether it is for these or other reasons, many philosophers tend to accept an even *stronger* AI for perception than the standard AI for belief: In other words, they accept some form of what has become known as *disjunctivism*.<sup>28</sup> According to Burge, however, such forms of AI are in fact ruled out by perceptual psychology. In the next section, I turn to this claim.

## 2.2 Anti-Individualism and the Proximity Principle

Disjunctivism is often motivated by a claim to respect an ordinary conception of experience as directly involving the perceived environment: When I look out of the window at the trees outside, the trees shape my experience in a way that entails that no such experience were to be had if the trees had not been there. In this way, the experience constitutively involves the trees. Hence, disjunctivism is often referred to as a *relational* conception of experience: There could be no experience of this kind if there were no trees there. The trees are simply in view and, as such, are what gives my experience the structure and character it has.<sup>29</sup> To be sure, one might be able to induce in me an experiential state which would be indistinguishable from the one I am now enjoying. One might place me in a qualitatively identical environment, or let a scientist stimulate my retinas in just the way they are now stimulated by the light reflected off the scene in front of me. But the characteristic claim of disjunctivism is to deny that such indiscriminable experiences are of the same kind.

In rejecting the claim that states formed from the same proximal stimulation (and the same background information and inputs from other sensory modalities) must be of the same kind, disjunctivism flat-footedly rejects the Proximity Principle. Since different environmental conditions can give rise to the same proximal stimulation, the principle entails that perceptions of different environ-

ments can be of the same kind. Since such stimulation can also be produced artificially, the principle also entails that a perception of that kind could be a mere hallucination.

In claiming that a given state constitutively involves entities and properties of a given environment, disjunctivism is a very strong version of AI. It entails that perceptual states are individuated directly by the environment perceived, and in that sense are strongly dependent on and sensitive to it. For instance, it will presumably yield *instant* switching: When you arrive at Twin Earth and overlook a Twin fjord, the phenomenology of your experience is constituted by *twater*, not water.

Though it is indiscriminable from a perception of water, it is a different state because it is constituted by a different environment, even if your proximal stimulus is the same. In the case of standard-strength perceptual AI, however, such adjustment will take time, and your state

can be individuated by kinds which are no longer found in your environment.<sup>30</sup> Thus, standard AI is compatible with the Proximity Principle, whereas disjunctivism is not.

However, Burge regards it as clear – scientifically established (2005:1–2) – that visual states are formed merely from proximal stimulus. This is the main claim of his (2005), and it is repeated in later work. Correspondingly, he holds that disjunctivism is ruled out on scientific grounds. Such views, he says, are “commonly propounded without serious understanding” of vision science

**Can we really be said to be directly sensitive to our environment if our states adjust to it merely by evolutionary adaption?**

(2010:362n97) and represent “*seriously mistaken forms of perceptual anti-individualism*” (2005:2). In the following, I attempt to evaluate the claim that disjunctivism is inconsistent with visual science.

I have already explained the content of the Proximal Principle, but it will be useful to have Burge’s own formulation of it on the table:

Holding constant the antecedent psychological set of the perceiver, a given type of proximal stimulation (over the whole body), together with associated internal afferent and efferent input into the perceptual system, will produce a given type of perceptual state, given that there is no malfunctioning in the system and no interference with the system. (2005:22)

Something like this can seem independently plausible. How can the perceptual system “get beyond” what is immediately presented to it? How can states which are caused in the same way from the same proximal causes differ in kind? However, one should note that the “intuitive” appeal of the Proximal Principle is close to an intuitive appeal for *individualism*: How can a thinker or perceiver “get beyond” her proximal stimulus to form representations

of environmental features she cannot discriminate? How can beliefs that are caused in the same ways from the same proximal causes differ in content?

But this intuition is generally

overridden by the judgments people make when confronted with the standard thought experiments: The content of the psychological states varies with distal conditions, even if proximal stimulation remains the same. And of course, Burge is otherwise quite clear that this reaction is the right one. The Proximal Principle is consistent with AI, since it is consistent with the claim that the way the perceptual system forms perceptual representational states are dependent on an environment.

I think, then, that the “intuitive” support of the principle should not be particularly convincing to an adherent of AI, at least not without further refinement.<sup>31</sup> The “individualist” intuition for the principle is counterbalanced by an anti-individualist intuition against it. There are other intuitive reasons against the principle. One consideration, noted by John Campbell (2010:203), is simply that the principle conflicts with the ordinary notion of seeing. What one sees is not determined by one’s proximal stimulation. For instance, a patch on a wall can look exactly like the moon to me, and vice versa: They would project the same amount of light onto my retina, resulting in indiscri-

minable states. According to the Proximal Principle, the states would thereby be of the same kind. Yet I still *see* different things. Now, in ordinary cases, background information will ensure that I do not see a patch as the moon or the moon as a patch. But in principle, we can hold such factors constant, and still get different states of seeing. Let us suppose that in either case I believe that I am looking at a patch on the wall, and also see whatever I see “as” a patch on the wall. I still see different things: In the one case, I see a patch (as a patch); in the other, I see the moon (also as a patch).<sup>32</sup>

One reply Burge might give is that when science attempts to explain perception, it is not concerned with what is picked out by our ordinary notions of seeing, hearing, touching, and so on. Mature science is not constrained by ordinary language in this way.<sup>33</sup> Rather, the ordinary notion of seeing can be reconstructed as “veridical visual representation” or the like. But this pill seems a little too bitter to swallow. If the Proximal Principle is true, then the representational content of the two states will be identical, since the proximal stimulation (and background information) is identical. The problem is that we then cannot explain how it is that we see the *moon* in one case and a *patch* in the other. Can we simply accept that these ordinary claims carve no joints at all and that the states are identical?

Burge has a second reply, however. It is that, in each case, we represent a singular ‘this’, and that the ‘this’ will refer to whatever in fact suitably causes the state. In his terms, the *content* of the state will be the same, but the *application* of the contents will differ, since the referents differ. In other words, in both cases the content is (something like) ‘this is a patch’, but the ‘this’ will have different referents (it could also fail to refer). In this way, we can reconstruct the claim that we see different things, while preserving the claim that the content of the states is the same.

This seems a much better response as it gives us a sense in which the original claims about what we see are right. There is a problem with it, however. It seems that it will either itself be in tension with the Proximal Principle (if this difference of “application” amounts to a difference in the states) or else be ineffective (if it does not amount to a difference in the states). Burge cannot allow the first option. Since states are type-individuated by their content, he cannot allow that the differences between referring to the patch and to the moon amounts to a difference in content. That leaves the second. But that option seems to leave us where we began: If the difference in the “application” does not amount to a difference in the state, how can we respect

the ordinary distinction between seeing the moon and seeing a patch?

Undoubtedly, Burge will have something to say to this. He has long defended a complex and original story about demonstratives. For the present, I'll let this exchange end in a standoff. It is time to face the main question: Is Burge right that the science rules out disjunctivism? Is it clear that the Proximality Principle is "scientifically established"?

As Charles Travis points out, the principle does not seem to be an empirical *finding*:

It is not an empirical result, but rather a methodological assumption with which the science approaches its topic in the first place. (2011:510)

Now, assumptions that guide scientific practice can probably be vindicated if the science itself is successful. But even so, it may not be clear that they are strictly true. The role of idealizations in science is well-known. Writers like Nancy Cartwright (1999) have argued that even many of the laws in physics are really only *ceteris paribus* laws, holding under idealized, counterfactual situations only. If that is true, then there is certainly no reason to suppose that there is more order in a relatively "messy" subject matter like psychology.<sup>34</sup> Campbell complains that "[t]here is a certain determinism implicit in [the Proximality Principle] that a scientist need not endorse" (2010:208). As he notes, Burge's formulation of the Proximality Principle contains a number of "kludge terms" – 'malfunctioning', 'psychological set', and 'interference' – that are probably less than well-defined. For example, Burge's condition that one must assume "that there is no malfunctioning in the system" could be taken to rule out hallucination. But Burge cannot mean that:

Burge needs a notion of "functioning properly" on which the visual system is functioning properly whether it yields perceptions of its environments or mere hallucinations. Again, I do not know that we have a notion of proper functioning on which a visual system generating nothing but hallucinations is "functioning properly". (Campbell 2010:208)

This relates to the issues about switching discussed in the previous section: How static are the formation principles supposed to be? Already a standard AI – not to mention the very strong AI of Campbell's (2002) "relational" view – seems to require that formation principles, too, can to some extent adjust to the environment.<sup>35</sup> If not, the result of responding to a non-normal environment could well be massive hallucination. It is far from evident that per-

ceptual psychology would really regard such a system as "functioning properly".

The other "kludge terms" are also problematic, though I will not rehearse Campbell's arguments (see his 2010:208–9). What they all suggest is that vision science may be less rigorous than Burge thinks it is. If so, Burge may succumb to a familiar habit among philosophers: to give a "metaphysical" construal of science as much more streamlined than it probably is.<sup>36</sup>

I think this kind of response to Burge is good as far as it goes. One possible problem with the response, however, is that it is unclear that one can save disjunctivism merely by "weakening" the principle through, say, a *ceteris paribus* clause. What seems required is an outright rejection of it. Disjunctivism is committed to holding that proximal stimulus radically underdetermines which perceptual state is formed. The states are *generally* (if perhaps not without exception) individuated by the objects perceived. This seems incompatible with the Proximality Principle, softened or not. It is not just that identical proximal stimulus now and then or under some conditions gives rise to different states. According to disjunctivism, this is the rule rather than the exception.

Hence, I think the disjunctivist needs a more direct response. Luckily, that response seems not far to seek. As I noted, disjunctivists do not deny that identical proximal stimulation will (generally, and under the other conditions stated in the Proximality Principle) give rise to indiscriminable states. Even if the scientist herself may, inconsistent with disjunctivism, think of such states as of the same kind, this does not seem an essential assumption for her pursuit of explaining how they are formed: Instead of explaining how the same states are formed in the case of perception and mere hallucination, she explains how it is that indiscriminable states are formed. In other words, it seems that the Proximality Principle does little real work; it may well be replaced with a weaker principle.

It must be stressed that the disjunctivist will not object to the idea that at *some* level, mere sameness of proximal stimulation is sufficient for producing a given kind. It is hard to object to the claim that a perception and an etiologically matching indiscriminable hallucination will be physically identical. There may also be shared states at higher organizational levels. But having learnt its lesson from standard AI, disjunctivists will simply reject the assumption that the mental must supervene on the physical structure of the individual considered in isolation. Instead,

**It seems that the Proximality Principle does little real work.**

she will hold that the supervenience base of the perceptual state includes a bit of the perceiver's environment. That claim is already familiar for anyone committed to AI.

Whether disjunctivism is true and the indiscriminable states really are distinct, is of course a further claim. But it does not seem to be a claim that is under the scientific pressure Burge endorses. In fact, it may well be a philosophical question whether the principle is true. As I noted above, the principle has a certain "metaphysical" character. I think this is no accident. In fact, it is very close to a conclusion many philosophers have argued for on the basis of the argument from hallucination: If one takes any state of perception, one can, merely by holding the proximal causes constant, ensure that nothing changes "subjectively". The conclusion is that, since there are neither physiological nor introspective differences, the states cannot differ in kind either. But whether such arguments establish their conclusion seems a philosophical question, not a scientific one.<sup>37</sup>

#### NOTER

<sup>1</sup> A version of principle B is also found in his (2005:1), and related considerations in his (1986:130–1).

<sup>2</sup> B alone does not entail AI, according to Burge, since it does not say anything about non-representational relations between an individual and the environments it veridically represents.

<sup>3</sup> The assumption that perceptual states are representational states is a standard one in much contemporary theorizing. Recently, the assumption has received critical attention, in particular from disjunctivists like Campbell (2002) and Travis (2004). I myself am highly skeptical of the claim – my (2012) is an extended argument against it and in particular certain motivations for it – but for the present I will not question it. The issues will return, however, when I discuss Burge's rejection of strong (disjunctivist) forms of perceptual AI in part 2.2.

<sup>4</sup> Clearer (if simplified) versions of the example are given by Farkas (2003:156ff) and Fish (2010:73f).

<sup>5</sup> According to Segal (1989:210–14), nothing in vision science – or at least nothing in the work of David Marr – underwrites Burge's contention. According to Farkas, nothing philosophical does either (2003:156–61). Farkas rejects all forms of AI, not only perceptual varieties.

<sup>6</sup> Now, as I have said, Burge in recent work uses more "general grounds" for believing AI. However, due to their abstract character these grounds are less immediately compelling than the traditional thought experiments.

<sup>7</sup> Thus, science should also give grounds for AI for someone who did not accept the philosophical arguments for the position. It is unclear, however, whether this can be a reason for Burge to look at the commitments of science, since he holds that there are already a priori sufficient grounds for AI.

<sup>8</sup> In the former article, Burge refers to the formation principles under the name of "biasing" principles.

<sup>9</sup> However, Burge is also clear that not *all* talk of (subconscious, sub-individual) contentful states in the visual system is metaphorical, as some philosophers have claimed – for instance, McDowell.

<sup>10</sup> Very interestingly, Burge even thinks that constancies mark the starting point of representation as such – though I will not discuss this claim here.

<sup>11</sup> For more about lightness (and in particular, a more *visually* satisfying presentation of it), see Palmer (1999:97–9 and unpaginated plates 3.1–3.4).

<sup>12</sup> To say that light intensity is responsible for perceived lightness is a simplification. First, all such psychophysical correspondences between light and perceived color are extremely idealized. Second, it is not light intensity as such that determines lightness but "spectral area". See Palmer (1999:100).

<sup>13</sup> Another simple mechanism is mere adaption in the sensory receptors, but though this clearly plays a role in adjustments to different degrees of overall illumination, it cannot account for much of perceived lightness constancies, for reasons given in Palmer (1999:126).

<sup>14</sup> In the following, I use "edge" in the way of Palmer (1999) and Burge (2005); later, Burge distinguishes between "edges" and "contours", where the latter are proximal, the former distal conditions (2010:352n82).

<sup>15</sup> For an illustration of how soft and sharp edges give different impressions, see Burge (2010:354): A soft edge looks like a difference in illumination across a planar, evenly colored surface; a sharp edge looks like a line between two differently colored regions, or a corner. Thus, the look of the figure conforms to the first and second formation principles.

<sup>16</sup> It does not seem a live option because it is hard to see how an organism could have its representational states fixed by an environment without undergoing evolution. Perhaps it remains a theoretical option in the case of artificial perceivers, though.

<sup>17</sup> That is, they are essentially veridical if they are representational states at all. Often, though, such views deny that perceptual states are representational.

<sup>18</sup> These forms of AI also differ in a more familiar, logical notion of strength. If one takes the weakest form of AI to be one that says nothing about the possibility of environmental adjustment, then standard AI will entail it, but not vice versa. Hence, standard AI is logically stronger. In the same way, disjunctivist AI will entail standard AI, but not vice versa. This is also natural in the sense that the stronger versions are "more" dependent on and sensitive to the environment than the weaker ones. However, there are two complications: First, one may want a different notion of "weak" AI, namely one that not only accepts Burge's principles A and B but also *denies* disjunctivism or the possibility of some form of adjustment. But while "weaker" in terms of sensitivity to an environment, these forms need not be *logically* weaker than the views they deny. Second, the two ways I have introduced the notion of strength – in terms of the environment's being a constituent of experience, and in terms of how one thinks of adjustment to the environment – may conflict.

<sup>19</sup> Burge (1988) assumes the possibility of switching when he discusses the relation between AI and first-person authority about one's own thoughts. That assumption is not questioned in the ensuing debate. See, for instance, Boghossian (1989).

<sup>20</sup> Of course, we have sometimes moved to new environments, but not in a way comparable to the switches in the thought experiments.

<sup>21</sup> For some historical discussion of the relation between nativist and empiricist approaches, see (Palmer 1999:47ff).

<sup>22</sup> As Tomas M. Tobiassen brings to my attention, Burge says some things that strongly suggest that he accepts the possibilities I have sketched: For instance, he discusses the possibility that a frog may for its entire life represent illusory bodies of a certain size in response to certain proximal input because its ancestors lived in an environment where such bodies generally gave rise to such input (cf. 2010:69). This is evidence that Burge in fact only intends a very weak notion of AI – even in the case of human perception. Though it does not affect my main points, this undermines my official agnosticism here and in the following. I became aware of this passage too late to rewrite the text accordingly.

<sup>23</sup> One might mention color properties too, but these properties are problematic for the different reason that many philosophers have doubted that color is really to be found in the environment and so that they are anti-individualistically individuated.

<sup>24</sup> To illustrate, the reader might compare with (one familiar way of understanding) Kant's transcendental idealism: Perhaps there are real things in themselves with no spatial properties but which we nevertheless represent to have them. If this is indeed conceivable – it is certainly not *visually* imaginable, and it may also not be metaphysically possible – then it should also be conceivable that things in themselves really have spatial properties and that these properties are very different from the ones we represent them as having, but yet give rise to proximal stimulation that our visual system interpret in the familiar way!

<sup>25</sup> Here I of course set aside the worry, hinted at in the previous note, that the scenarios themselves might not be metaphysically possible, in which case switching would be trivially impossible too.

<sup>26</sup> Here is an attempt at setting up a different (and admittedly rather more fanciful) case: On Twin Earth, some of the things that are called “transparent” are actually covered with (intransparent) screens displaying what is behind them in a way indiscriminable from how they would look if they were really transparent. If AI holds, the Twin Earth word “transparent” does not denote transparency. (Presumably it does not denote a property at all, though perhaps it denotes two distinct properties, like our “jade” denotes two distinct kinds. Note that if instead we were to assume that *all* “transparent” things were screens of this sort, we would run into the problem of conceiving of air and empty space, thus once again running into problems of conceivability.) Again, it is unclear what we would say to this; perhaps *our* visual system would represent these things as transparent, and hence misrepresenting the properties of all those screens *en masse* even long after a switch. If so, only weak AI is true.

<sup>27</sup> There is a problem with this kind of argument, though: Most philosophers hold that the content of perception is much sparser than the content of belief. For instance, it is not common to suggest that perceptual states represent natural kinds. Thus, neither water nor twater is represented perceptually.

<sup>28</sup> It should be said that many philosophers accept disjunctivism about some forms of belief content as well, in particular in the case of singular beliefs.

<sup>29</sup> The clearest expression of this kind of motivation – often referred to as defending a version of “naive realism” – is perhaps found in the writings of Michael Martin, for instance, his (2002). Fish (2010:96ff) gives a good introduction to this kind of motivation.

<sup>30</sup> One should note that this strong AI about perception will reasonably hold a more standard AI about belief. Even if your visual state has twater as a constituent, most of your beliefs will initially still concern water. This may seem odd, but that impression is softened when one notes that disjunctivists often hold that perceptual states do not have representational *content* at all: Our experience merely places the environment in view, and our beliefs are formed in response to it. Thus the “delay” in belief content is just natural.

<sup>31</sup> As I note below, there are some affinities between the Proximity Principle and the causal argument from hallucination. Perhaps this can reveal a philosophical motivation for the principle.

<sup>32</sup> One might object to the example that moons cannot be represented by the visual system anyway. However, one can easily rephrase the case so as to only involve objects and properties that the system can represent. For instance, one could use the standard case of an oval and a circle seen at an angle.

<sup>33</sup> At several points, he claims that ordinary language blurs fundamental psychological kinds. See, for instance, (2010:530–1).

<sup>34</sup> I will not rehearse arguments about the role of idealizations in science. This is clearly disputed terrain. I also note an additional reason for thinking that the generalization in psychology will not conform to strict laws: Since, as Palmer puts it, all perceptual knowledge has “essential unity” (1999:442), one might think that (higher) perceptual transformation must obey certain *normative* constraints which rules out strict law-likeness. Again, however, this is highly disputed territory.

<sup>35</sup> Campbell's form of disjunctivism is set out in his (2002); see in particular chapter 6.

<sup>36</sup> An analogy which springs to mind is the claim one sometimes hears that scientific explanation requires causal determinism. So perhaps vision science works under the assumption of the Proximal Principle in the way certain scientists may work under the assumption that the subject matter they study is causally determined. But generally, this assumption does not seem to do much real work. Certainly, a subject matter must exhibit some generality in order for explanation and prediction to be successful. But that's far removed from determinism. Still, the idea that their subject matter is causally determined might be a useful guiding assumption. Perhaps the Proximity Principle might guide vision science in much the same way: The goal of complete causal explanation expresses itself in an adherence to determinism, the goal of explaining any perceptual state as a result of proximal stimulation expresses itself in a commitment Proximal Principle.

<sup>37</sup> Thanks to Conrad Bakka and Tomas M. Tobiassen for detailed comments on previous drafts. I thank Tomas in particular for helpful discussions early and (usually) late, and for his healthy skepticism about most of what I say here (and elsewhere). Of course, the remaining faults are all mine.

## LITERATURE

- Boghossian, P. 1989, “Content and Self-Knowledge”, *Philosophical Topics*, 17:1, 5–26.
- Burge, T. 1979, “Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy*, 4:1, 73–122.
- 1986, “Cartesian Error and the Objectivity of Perception”, in McDowell, J. and Pettit, P. (eds.) *Subject, Thought, and Context*, 117–36, Oxford University Press, Oxford.
- 1988, “Individualism and Self-Knowledge”, *The Journal of Philosophy*, 85:11, 649–63.
- 2005, “Disjunctivism and Perceptual Psychology”, *Philosophical Topics*, 33:1, 1–78.
- 2010, *Origins of Objectivity*, Oxford University Press, New York
- Campbell, J. 2002, *Consciousness and Reference*, Oxford University Press, Oxford.
- 2010, “Demonstrative Reference, The Relational View of Experience, and the Proximity Constraint”, in Jeshion, R. (ed.) *New Essays on Singular Thought*, 193–212, Oxford University Press, New York.
- Cartwright, N. 1999, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, D. 1983/2001, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, reprinted in his *Subjective, Intersubjective, Objective*, 137–58, Oxford University Press, Oxford.
- Dyrstad, J. 2012, *Presence to Mind: Representation and Perceptual Awareness*, MA Thesis, UiO, Oslo. Available from: <<https://www.duo.uio.no/handle/10852/24880>>
- Farkas, K. 2003, “Does Twin Earth Rest on a Mistake?”, *Croatian Journal of Philosophy*, 8:3, 155–69.
- Fish, W. 2010, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York.
- Martin, M. 2002, “The transparency of Experience”, *Mind and Language*, 17:4, 376–425.
- Palmer, S. 1999, *Vision Science: Photons to Phenomenology*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Putnam, H. 1975/1979, “The Meaning of ‘Meaning’”, reprinted in his *Philosophical Papers*, Vol. 2, 215–72, Cambridge University Press, Cambridge.
- Segal, G. 1989, “Seeing What is not There”, *The Philosophical Review*, 98:2, 189–214.
- Travis, C. 2004, “The Silence of the Senses”, *Mind*, 113:449, 57–94.
- 2011, “Desperately Seeking  $\Psi$ ”, *Philosophical Issues*, 21:1, 505–57.

# PARAGONE

KUNSTHISTORISK STUDENTTIDSSKRIFT VED UNIVERSITETET I OSLO

**NORGES ENESTE  
STUDENTTIDSSKRIFT FOR  
KUNSTHISTORIE!**

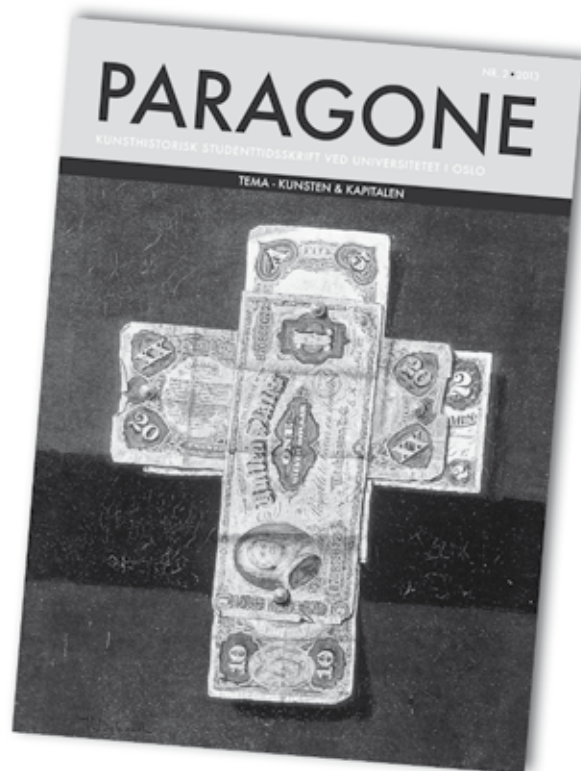
**NYLIG GA VI UT VÅRT ANDRE  
NUMMER, SOM HAR TEMAET  
"KUNSTEN & KAPITALEN"**

PUBLIKASJONEN ER TILGJENGELIG I INNGANGSPARTIET  
TIL GEORG MORGENSTIERNES HUS

NESTE UTGAVE HAR TEMA "TEKNOLOGI"  
DEADLINE ER 15. JUNI

TA KONTAKT PER EPOST: [TIDSSKRIFTET-PARAGONE@IFIKK.UIO.NO](mailto:TIDSSKRIFTET-PARAGONE@IFIKK.UIO.NO)

**WWW.PARAGONE.NO**



*bøygen 2/2013*

Litteraturen og det onde

I salg fra 1. juni.

Ann Jäderlund, Terry  
Eagleton, Eskil Skjeldal,  
Anne Helene Guddal, Sverre  
Malling, Kirsti Blom, Sondre  
Midthun. Og mange flere!

Bli abonnent!

Kontakt [boygen-redaksjonen@ilos.uio.no](mailto:boygen-redaksjonen@ilos.uio.no)



INTERVJU MED DAN ZAHAVI

# FRA ET FENOMENOLOGISK PERSPEKTIV

Av Sigurd Nøstberg Hovd

Fenomenologien opplever en renessanse. Ifølge professor Dan Zahavi blir perspektiver fra den fenomenologiske tradisjonen møtt med en ny interesse blant analytiske filosofer. Zahavi er direktør ved senteret for subjektivitetsstudier i København. Han er medforfatter til bøker som *The Phenomenological Mind* og *Self, no Self: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Han er også redaktøren bak den nylig utgitte *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*.

Denne fenomenologiens renessanse er utgangspunktet for dette intervjuet. Hva er det analytiske filosofer finner i den fenomenologiske tradisjonen? Hva kan en filosofisk metode som tar utgangspunkt i menneskets subjektive førstepersonsperspektiv, fortelle oss om objektivitet? Kan fenomenologien inkorporeres i et større naturalistisk prosjekt, og hva slags naturalisme er fenomenologien forenelig med? Hva mer er, hvordan har det seg at det nå finnes en håndbok i kontemporær fenomenologi utgitt av Oxford University Press?

*Hva er det som kjennetegner den fenomenologiske måten å tematisere bevissthet på, og hvordan står dette perspektivet i relasjon til fenomenologiske bidrag innenfor andre fagfelt?*

Fenomenologien er jo en slags metodologisk samlebetegnelse, og det er mange forskjellige synspunkter blant fenomenologer, så man skal være litt forsiktig med å generalisere. Men med utgangspunkt i min bakgrunn innenfor Husserliansk filosofi kan jeg si noe om hva slags perspektiv han la til grunn.

Hvis vi tar utgangspunkt i *Logische Untersuchungen*, som var hans gjennombruddsverk, så er spørsmålet han ønsker å besvare spørsmålet om hvilken status idealiteter har – for eksempel logiske lovmessigheter og tall. Det virker jo i utgangspunktet som om dette spørsmålet ligger ganske langt unna en interesse for bevissthet, men det som fikk Husserl til å fokusere på spørsmål om bevissthet, var følgende perspektiv:

Når vi har å gjøre med idealiteter – objektive saksforhold – så må vi aldri glemme at disse idea-

litetene, disse saksforholdene, blir erkjent og erfart av noen. Hvis vi så ønsker å forstå hva idealiteter er, spesielt hvis vi ønsker å forstå dem filosofisk, så blir vi nødt til å dra inn et subjektivt aspekt: Saksforhold, og for så vidt også fysiske gjenstander, framtrer alltid på en viss måte for noen. Husserl uttalte selv, på et senere tidspunkt, at dette – korrelasjonen mellom framtrede gjenstander på den ene siden og spesifikke bevissthetsstrukturer på den andre – hadde vært en ledetråd for hele hans arbeid. Hans undersøkelser kan forstås som et forsøk på å kartlegge de spesifikke strukturene som muliggjør vår erfaring. Man kan dermed si at Husserls interesse for bevissthet er en form for transcendent filosofisk interesse. Han var ikke primært interessert i å studere bevissthet som en form for filosofisk antropologi, sidestilt med en hel rekke andre detaljundersøkelser. Grunnen til at han var interessert i bevissthet, var i hovedsak hans overbevisning om at bevisstheten er en slags linse, som enhver undersøkelse av mening, sannhet, gyldighet og virkelighet nødvendigvis må ta utgangspunkt i.

Jeg tror at denne interessen for bevissthet forekommer i enhver avart av fenomenologi, selv om den vil ha sine ulike aksentueringer. Det vil være uenighet om man skal kalle det «bevissthet» eller om man heller skal kalle det «den menneskelige varen». Det kan være diskusjoner om hvilken status denne bevisstheten har: Har vi å gjøre med en ren bevissthet, som ikke spesifikt er kroppslig, eller er kroppsligheten også et trekk som nødvendigvis hører med? På disse punktene kan man finne forskjellige variasjoner gjennom den fenomenologiske tradisjonen, men i utgangspunktet tror jeg at fokuset på bevisstheten, eller subjektiviteten, eller selvet, som noe enhver filosofisk undersøkelse av virkelighet nødvendigvis må inndra, er karakteristisk for fenomenologien.

*Fenomenologien har jo vært preget av en antireduksjonisme med henblikk på førstepersonsperspektivet, altså at ingen forklaring fra et såkalt tredjepersonsperspektiv i seg selv vil kunne*

*gi en fullstendig og tilfredsstillende forklaring på et fenomen som menneskelig bevissthet. Hvorfor kan vi ikke gi en fullstendig tredjepersonsbeskrivelse av bevissthet?*

**Det fenomenologer vil innvende, eller påpeke som en naivitet i det reduksjonistiske prosjektet, er ideen om at objektivitet er noe som er der ute.**

I stedet for å på forhånd si, «nei, det lar seg ikke gjøre», så er det kanskje bedre å si at hvis vi ønsker å forstå bevissthet, så er det avgjørende å forstå bevisstheten i dens fulle kompleksitet. Det betyr at hvis vi ønsker å forstå bevisstheten, så er det også viktig å yte rettferdighet overfor førstepersonsperspektivet, fordi førstepersonsperspektivet er en del av hva det vil si å ha bevissthet. Hvis man aksepterer det, så kan man fortsatt være åpen overfor mulige forsøk på å innfange dette førstepersonsperspektivet ut ifra en tredjepersons redegjørelse – man behøver ikke på forhånd si at det er umulig. Det jeg *kan* si er at jeg hittil ikke kjenner noen forsøk som har lyktes.

*Motivasjonene til slike reduktive prosjekter er ofte knyttet til en spesifikk forståelse av objektivitet og av hva en objektiv forklaring er: Hvis bevisstheten skal kunne bli gjort forståelig så må den kunne plasseres innenfor et tredjepersonsperspektiv. Hva slags alternativt begrep om objektivitet kan fenomenologien tilby for å møte den bekymringen?*

Det fenomenologer vil innvende, eller påpeke som en naivitet i det reduksjonistiske prosjektet, er ideen om at objektivitet er noe som er der ute: at objektivitet er noe vi kan nå fram til, på sett og vis ved å skjære bort alle epistemiske perspektiver; at for å forstå hva sannhet og virkelighet er, så må vi så og si fjerne de subjektive bidragene: Jo mer vi fjerner det subjektive, jo nærmere kommer vi det objektive. Det er en slik forståelse som står på spill. Og jeg tror at det er helt greit at fenomenologene har en dyp forankring i en kantiansk eller postkantiansk måte å se tingene på, hvor hele ideen om en objektivitet som råder, som eksisterer *an sich*, stilles spørsmål ved. Når vi driver med vitenskap, så må vi aldri glemme at det finnes vitenskapsfolk. At det er konkrete tenkere – subjekter – på ferde i konstruksjonen av vitenskapelig objektivitet.

*Hva er implikasjonene av en denne erkjennelsen?*

En konsekvens er vel en form for avmytologisering av vitenskapen. At det vi må belage oss på, er at



vitenskapen også er et menneskelig prosjekt, og så vidt mennesker er endelige subjekter, så ligger det en opplagt feilbarlighet i dette prosjektet. Noen ganger kan man jo høre folk som i sin vitenskapsbegeistring nærmest fremstiller vitenskapen som modernitetens nye religion, som det som endelig skal levere absolutte sannheter. Da tror jeg at denne refleksjonen om hvordan vitenskap oppstår, og om hvordan den er bundet sammen med vår sosialitet og vårt kroppsliv, vår faktiske eksistens i verden, kan modifisere denne begeistringen.

*Hvis du som fenomenolog skal snakke om objektivitet, hva vil du da snakke om?*

Da vil jeg primært forstå objektivitet som noe som i høy grad er knyttet til forskningsfelleskaper. Objektivitet bør betraktes som vårt beste forsøk på å forstå verden vi lever i, snarere enn noe som faller ned fra himmelen og som eksisterer der ute, ganske løsrevet fra våre teoretiske og erfaringsmessige perspektiver. Så lakmustrasten på om noe er objektivt har i høy grad å gjøre med om det kan oppnås intersubjektiv enighet om det som blir sagt, om saken kan motstå våre kritiske innvendinger. Objektivitet kan i den forstand sees som noe som er knyttet til epistemiske praksiser, noe som essensielt er tilknyttet oss som tenkere og forskere.

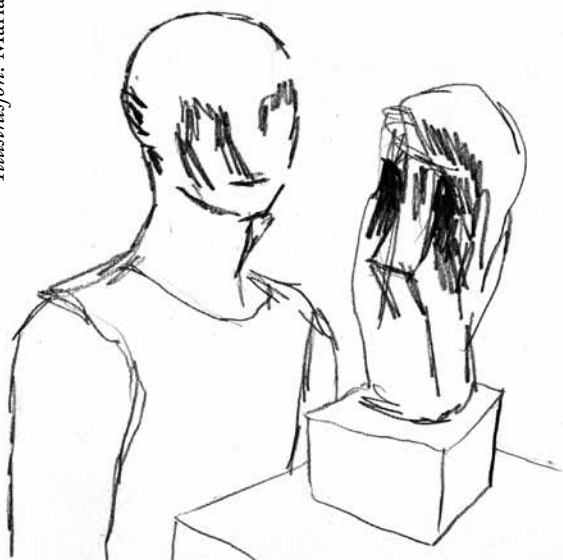
*Dette kan bringe oss over til spørsmål om naturalisme. Hva slags naturalisme vil være kompatibel med en transcendentalfilosofi som fenomenologien? Hva er en fenomenologivennlig*

Svaret på spørsmålet om fenomenologien kan naturaliseres, og hvorvidt den bør naturaliseres, avhenger selvfølgelig, til en viss grad, av hva man mener med naturalisme. Men det er opplagt at det transcendentale fenomenologiske prosjektet ikke er kompatibelt med en form for scientistisk naturalisme som sier at det eneste som er virkelig er det som fysikken kan innlemme med sine nåværende metoder og prinsipper.

En annen måte å forstå hva en naturalisert fenomenologi er, er som følger: For så vidt fenomenologien undersøker bestemte, konkrete gjenstandsområder, kan den bidra til – og selv lære fra – andre disipliner som undersøker de samme gjenstandsområdene. Det er en svak form for naturalisme som jeg ikke ser noe problem med.

Videre kan man, for det tredje, også gå mer ambisiøst til verks og hevde at en naturalisering av fenomenologien nødvendigvis må forholde seg til og gjennomgå både vårt begrep om hva natur er, og vårt begrep om hva transcendental filosofi er. En slik ambisiøs forståelse har dog inntil videre forblitt noe programmatisk. Men man finner de mest avanserte forsøkene hos folk som Francisco Varela og Evan Thompson, som bl.a. har forsøkt å forene innsikter fra fenomenologi og moderne biologi.

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



Hvis man allerede nå ønsker å se konkrete og vellykkede eksempler på naturalisert fenomenologi, er det best å holde seg til den andre modellen. Her foreligger det allerede en rekke resultater som viser hvordan fenomenologien kan inngå i en konstruktiv vekselvirkning med bl.a. utviklingspsykologi, kognisjonsforskning, antropologi og psykiatri.

*Hvordan vil du beskrive måten du selv benytter deg av naturvitenskapelige arbeider i din fenomenologiske forskning?*

Her tror jeg det er viktig å først påpeke en tvetydighet. Vi kan på den ene siden snakke om dette naturalistiske prosjektet som et prosjekt som involverer et samarbeid mellom fenomenologi og naturvitenskap, og vi kan også snakke om det som et prosjekt som involverer et samarbeid med empirisk vitenskap: Empirisk vitenskap er åpenbart mer enn bare naturvitenskap. Og hvis man ser på hvem jeg hovedsaklig sett har samarbeidet med, så er det primært utviklingspsykologer og psykiatere. Deres empiriske gjenstandsfelt er individer og personer, og ikke subpersonale prosesser eller molekylære strukturer. Og med dem har jeg aldri hatt vanskeligheter med å samarbeide, om emner som sosial kognisjon, selvbevissthet, kroppslighet etc.

*I dine verker har du ofte brukt neuropatologiske eksempler. Hva er det disse eksemplene gir ditt fenomenologiske arbeid?*

Fenomenologien har jo et dictum om å gå til saken selv, om å virkelig yte fenomenene rettferdighet. Men det som noen ganger kan være et problem, er at man som filosof ikke har spisskompetanse for utforskning av disse konkrete fenomenene. En av fordelene empiriske forskere har, det vil si gode empiriske forskere, er at de bruker veldig mye tid på å observere og beskrive en mangfoldighet, en mye rikere mangfoldighet av fenomener enn det den typiske filosof ofte gjør. Det man så som filosof og som fenomenolog kan få ut av et samarbeid med slike forskere er å bli presentert for dette store mangfoldet av fenomener, som er større enn man i først omgang kunne forestille seg. Det er en mangfoldighet som er relevant så vidt man ønsker å yte fenomenenes kompleksitet rettferdighet.

Det som så kan være særlig interessant med de patologiske fenomenene, er at de kan utfordre og teste noen av de filosofiske påstandene vi har. Ta f.eks. påstanden om at bevisstheten besitter en viss form for fundamental enhet. Hvordan skal man da forholde seg til patologiske tilfeller som tankeoverføring, hvor pasienten påstår at pasientens

tanker ikke er pasientens egne, men at det er andre folks tanker? Antyder dette at det er en slags form for dissosiasjon i bevissthetsstrømmen? Er dette noe som kan forenes med den filosofiske tanken om bevissthetens enhet, eller er det en reel utfordring? Man kan si at i motsetning til filosofer som ofte tyr til tankeeksperimenter som en form for verktøykasse til å teste sine intuisjoner, så finner jeg det mer fruktbart å bruke de forunderlige eksemplene som virkeligheten tilbyr som utfordring.

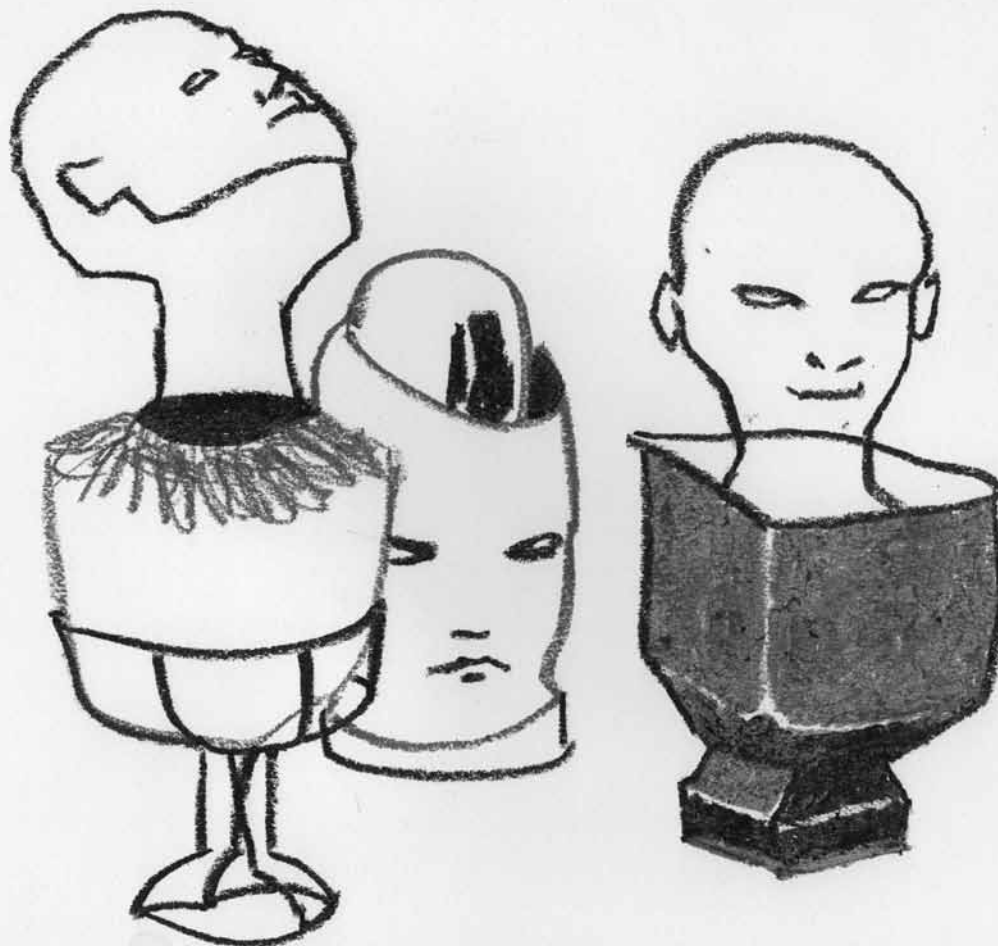
Men innflytelsen går jo ikke bare den ene veien. Man kan som filosof få en bedre forståelse av et fenomen ved å betrakte patologiske tilfeller. Men de empiriske forskerne, f.eks. psykiatere, som arbeider med disse fenomenene vil jo, om de vet det eller ikke, ofte selv trekke på forskjellige filosofiske betraktninger. Gitt deres undersøkelsesområde vil de gjøre bruk av begreper som rasjonalitet, virke-

lighet, selvforståelse, empati, og disse er jo alle begreper med en dyp filosofisk ballast. Da vil man som filosof ofte være i en posisjon hvor man også kan bidra til de empiriske forskernes egen forståelse av et fenomen. Så jeg anser det som en vinn-vinn-situasjon, hvor begge parter kan nå lenger i samarbeid, enn det de ville vært i stand til å gjøre hver for seg.

Nå i februar ga Oxford University Press ut The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology. Du var redaktør for dette verket. Hvordan ble det til?

Det var faktisk Oxford som kontaktet meg for å spørre om jeg kunne være interessert i være redaktør. Årsaken til deres henvendelse skyldes formodentlig at fenomenologien har gjennomgått noe av en renessanse. Det er i alle fall visse aspekter av fenomenologien som spiller en mer aktiv rolle nå innenfor analytisk filosofi enn den gjorde for 20–30 år siden.

Hva er det analytiske filosofer har oppdaget ved den fenomenologiske tradisjonen som gjør den mer interessant?



Illustrasjon: Marianne Røthe Amesen

Den klassiske forklaringen har jo å gjøre med utviklingen innenfor bevissthetsfilosofi. Det har vært en økende aksept for at hvis man ønsker å forstå bevissthet, så nytter det ikke å isolere eller ignorere førstepersonsperspektivet og det opplevelsesmessige aspektet. Så det har vært en gryende anerkjennelse av at hele dette spørsmålet omkring opplevelsesdimensjonen må tas alvorlig. Dette tror jeg har vært et tidlig argument for å begynne å kikke på noen av de bidragene som folk innenfor den fenomenologiske tradisjonen har kommet med. Det har også gått opp for mange analytiske filosofer at fenomenologene ikke bare sitter og skriver fine analyser av forskjellige opplevelseskvaliteter. At det man egentlig finner i fenomenologien, er en hel rekke sofistikerte analyser av intensjonalitet, selvbevissthet, empati, kroppsbevissthet: Alle disse er aspekter ved ting som i økende grad blir tatt alvorlig også innenfor den analytiske tradisjonen.

*Det er jo en viss overgang fra å forstå at man ikke kan ignorere førstepersonsperspektivet i en beretning om bevissthet, til å beslutte å åpne øynene opp for fenomenologers perspektiver. Da debatten om fenomenal bevissthet blusset opp, så den ut til å ha lite å gjøre med de bevissthetsfilosofiske problemstillingene som er blitt behandlet innenfor den fenomenologiske tradisjonen.*

Problemet som kom i forgrunnen da man fikk øynene opp for fenomenal bevissthet, var jo i høy grad spørsmålet om hvorvidt dette opplevelsesmessige aspektet ved bevisstheten kunne forklares reductivt. Vi hadde med andre ord å gjøre med en variant av sjel–legeme-problemet og i en lang periode var det som om dette var den eneste sentrale bevissthetsfilosofiske problemstillingen. Jeg tror at det som på et tidspunkt skjedde, var noe slikt: Etter at man i lang tid hadde diskutert en hel rekke metafysiske posisjoner som på forskjellig vis forsøkte å løse problemet, så kjørte den diskusjonen seg på et tidspunkt død. Folk begynte å få øynene opp for at det finnes en hel rekke andre sentrale bevissthetsfilosofiske spørsmål som kaller på ulike undersøkelser. For eksempel på hvilken måte språket påvirker vårt opplevelsesliv. Det er også et sentralt bevissthetsfilosofisk spørsmål, men det har lite å gjøre med denne type metafysiske diskusjoner om hva forholdet er mellom det neurologiske plan og vårt opplevelsesliv.

Andre spørsmål er: Hva er forholdet mellom bevissthet og selvbevissthet, og hvilken rolle spiller kroppserfaring i måten vi opplever virkeligheten på. Alle disse spørsmålene begynte å bli tatt opp

og diskutert, og det er ting som mange fenomenologer har arbeidet med. Så jeg ser denne gryende interessen for fenomenologiske bidrag som et uttrykk for det skifte som skjedde, der man begynte å se at det fantes andrebevissthetsfilosofiske spørsmål enn sjel–legeme-problematikken. Det er jo mange fenomenologer som har mye å si om kropp, Merleau-Ponty er et opplagt eksempel, men det er ikke innlysende at han også leverer en løsning på sjel–legeme-problemet slik som dette problemet vanligvis har blitt formulert av analytiske filosofer. Jeg tror at så lenge man var bundet opp i at det var dette som var det avgjørende problemet, så har man med full rett sagt at fenomenologien har lite å tilby.

**Det er i alle fall visse aspekter av fenomenologien som spiller en mer aktiv rolle nå innenfor analytisk filosofi enn den gjorde for 20–30 år siden.**

*Du valgte bevisst å ikke ta med tekster som fokuserte på tradisjonens historiske skikkelser – Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty. Bidragsyterne ble også eksplisitt bedt om, som du sier i introduksjonen, å unngå å fokusere på eksegetiske behandlinger, og heller artikulere og utvikle sine egne teoretiske perspektiver.*

Min overveielse var at det ville være for omfattende både å få systematiske og mer filosofihistoriske bidrag med i ett og samme bind. Jeg valgte derfor å prioritere det systematiske, for å gi en smaksprøve på de konkrete filosofiske problemstillinger fenomenologien kan behandle.

*Kom valget av tittel fra deg eller fra dem?*

Som jeg husker det, var det de som kom med tittelen.

*«Contemporary Phenomenology», det er en litt slående tittel: Den synes å implisere at fenomenologi er i vinden.*

Det er jo i en viss forstand et poeng. Altså at det stadig skjer ting i fenomenologien og at den også har noe å si for nåtidige filosofiske spørsmål.

# HERMANN COHEN

## *Frem fra gjemselen?*

Av Steinar Mathisen

Da jeg på slutten av 70-tallet arbeidet med min doktoravhandling som blant annet også skulle inneholde et kapittel om Hermann Cohen, hadde jeg definitivt inntrykk av å beskjeftige meg med en filosof som gjemselens skygge hadde langt seg tungt over. Det som befestet dette inntrykk, var at det fantes svært lite sekundærlitteratur om hans filosofi. Et tegn på at han nå helt eller delvis er på vei ut av gjemselens skygge, er således det stigende antall publikasjoner om hans filosofi (eller i det minste publikasjoner hvor hans navn forekommer). Ja, han har nå endog brakt det så vidt at han har fått sin egen omtale i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*! I tillegg finnes det nå også et North American Hermann Cohen Society. Ved universitetet i Zürich finner man et Hermann Cohen arkiv, og i forbindelse med dette et Hermann Cohen Gesellschaft. Her har også den store nyttegivelsen av hans verker, som professor Helmut Holzhey står for, sitt utspring. Det er altså mange tegn som tyder på at Cohen er på vei ut av gjemselen. Men sikker er jeg ikke. Og Cohen har heller ikke gjort det lett for seg selv med sin særegne tenke- og skrivemåte, som ofte kan virke mer kategorisk enn resonnerende og kommunikativ. Cohen hører til de filosofer som forkynder hva han er kommet frem til, ikke hvorledes han er kommet frem til det!

Det at man i den filosofiske sekundærlitteratur i våre dager langt oftere enn tidligere kan støte på navnet Hermann Cohen, skyldes nok mer den økende interesse for nykantianismen generelt og ikke spesielt hans versjon av den. Det er således få bøker og artikler som spesifikt tar for seg Cohens filosofi. Som et unntak kan nevnes Andrea Poma: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Men selv godt over halvparten av denne bokens 300 sider handler om Cohens religionsfilosofi, nærmere bestemt hans betydning som jødisk religionsfilosof. To verker som virkelig forsøker å løfte frem Cohens teoretiske filosofi ved å sette den i sammenheng med sentral strømninger i våre dagers filosofi, er Dieter Adelman: *Einheit des Bewusstseins als*

*Grundproblem der Philosophie*, som konfronterer Cohens lære om «Denken als Ursprung» med Heideggers fundamentalontologi, og Geert Edel: *Hypothesis versus Linguistic Turn*, som bruker Cohens versjon av den kritiske transcendentalfilosofien som grunnlag for en kritikk av det begrep om fornuft som den språkanalytiske filosofien bygger på.

Hvem var så denne Hermann Cohen? Hans ytre livs-omstendigheter er kort fortalt. Som den ekte filosof han var, er også Heideggers biografiske omtale av Aristoteles dekkende for Cohen: «Han ble født, arbeidet og døde.»

Født ble Hermann Cohen den 4. juli 1842 i den lille byen Coswig i delstaten Sachsen-Anhalt. Hans hustru Martha Cohen gjør i forordet til en av hans bøker et poeng av at Coswig ligger mellom Wittenberg, hvor Luther hadde sitt virke, og Dessau, hvor Moses Mendelssohn ble født. Med det vil hun indikere H. Cohens prekre kulturelle posisjon som assimilert jøde i datidens Tyskland. Lille Hermann fikk en grundig innføring i det hebraiske språk og i tradisjonell jødisk kultur av sin far, som var ansatt som kantor for den jødiske menigheten i Coswig. Som 11-årig ble Hermann Cohen sendt til gymnasiet i Dessau, men vekslet siden over til et rabbinerseminar i Breslau. Sin studenteksamen avla han ved gymnaset i Breslau, og det var også her han begynte sine universitetsstudier. Han studerte her filosofi og filologi, og vant, med et lite skrift om psykologien hos Platon og Aristoteles, en priskonkurranse som universitetet avholdt. Etter kort tid i Breslau vekslet Cohen over til universitetet i Berlin. Her studerte han filosofi hos den (universitetspolitisk) mektige A. Trendelenburg, men den største innflytelse på ham øvet på dette tidspunkt utvilsomt H. Steinthal og M. Lazarus, som utgav det i sin tid meget innflytelsesrike tidsskrift «Zeitschrift für Völkerpsychologie». Her fikk Cohen utgitt sine første filosofiske arbeider. Men først hadde han avlagt doktorgraden (promovert) ved universitetet i Halle, med en avhandling om begrepet nødvendighet i antikkens filosofi fra førsokratikerne til Aristoteles. Det kan være av in-

teresse å merke seg at Cohen – som senere skulle bli kjent for sin kompromissløse kamp mot psykologismen i filosofien – her forfektet tesen at alt fremskritt innen filosofien beror på psykologien!

Filosofisk debuterte Cohen i 1871 ved å blande seg inn i datidens store filosofiske diskusjon, nemlig debatten mellom Trendelenburg og K. Fischer om Kants lære om rom og tid. Med skriftet *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* tok Cohen egentlig ikke stilling til om det – slik Trendelenburg hevdet – fantes en mangel ved Kants alternativer i fremstillingen av rom og tid som aprioriske former. Han avviste derimot Fischers forsøk på å fremstille Kants lære om de aprioriske former i erkjennelsen – det være seg anskuelsesformene eller kategoriene – med grunnlag i J.F. Herbarts psykologi. Men det denne debatten først og fremst viste, ifølge Cohen, var at man trengte en langt grundigere fremstilling av Kants filosofi. Dette må ha vært en oppgave Cohen lenge hadde syslet med, for resultatet forelå allerede samme år med boken *Kants Theorie der Erfahrung*.

Cohen forsøkte nå to ganger forgjeves å habilitere seg ved universitetet i Berlin, altså å få godkjent et vitenskapelig arbeide slik at han fikk adgang til å forelese ved universitetet. Dette lyktes ham først 1873 i Marburg hvor han fant en alliert i Fr.A. Lange. Mot bakgrunnen av datidens forhold ved de tyske universiteter er det interessant å merke seg at det var Lange som til slutt hjalp Cohen til å etablere seg i universitetssystemet. Lange var ikke selv jøde, og dessuten hadde han i sin store studie,

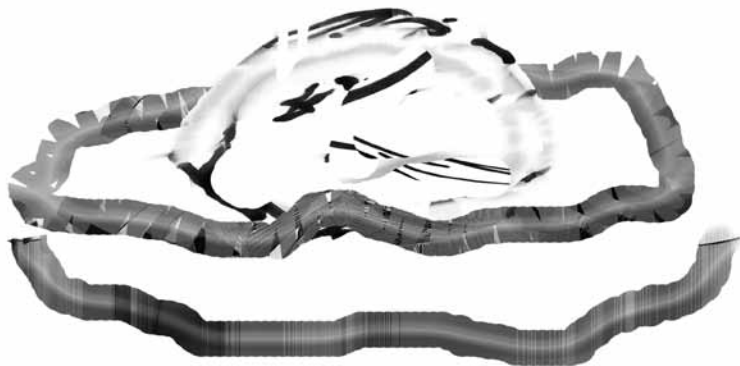
*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, heller ikke lagt det minste skjul på at han anså Kants lære om de aprioriske former for å være en like obskur og forfeilet form for metafysikk som Platons idelære. Så hans interesse av å hjelpe frem Cohen må ha vært rent saklig begrunnet (noe som var like sjeldent den gang som nå!).

Allerede i 1876 ble Cohen Langes etterfølger som ordinær professor ved universitetet i Marburg. Hans undervisning tiltrakk seg raskt en rekke filosofiske begavelse, og sammen med sin første elev og senere kollega P. Natorp utviklet dette så etter hvert seg til den såkalte Marburgerskolen av nykantianismen. To andre studenter som senere skulle komme til å inneha sentrale posisjoner i det tyske filosofiske miljø, var E. Cassirer, som alltid stilte seg solidarisk til Cohens filosofiske innsats, og N. Hartmann som mer enn noen annen (les: Heidegger) bidro til nykantianismens «undergang» med den knusende kritikk han fremsatte av Cohens filosofi, i sitt erkjennelsesteoretiske hovedverk *Metaphysik der Erkenntnis* (1921).

H. Cohen utøvet hele sitt akademiske virke i Marburg. Først med sin avgang i 1912 flyttet han til Berlin for der å virke ved «Lehranstalt für Wissenschaft des Judentums». Også i sin tid som professor i Marburg hadde Cohen i skrift og tale offentlig tatt stilling til jødernes kulturelle og politiske stilling i datidens Tyskland. Ut fra sin grunnleggende sosial-liberale holdning, som han mente å finne belegg for i den jødiske religion, hevdet han at det ikke var noe hinder for samtidig å være jøde og assimilert i det



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



tyske samfunn. Da den første verdenskrig brøt ut var han derfor til å begynne med like patriotisk oppflammet som resten av den tyske nasjon. Men da den patriotisme som den første krigsbegeistring vekket, fort gikk over i nasjonalistisk sjåvinisme med medfølgende mistro til jødene, vek Cohens optimisme med hensyn til jødernes assimilering i det tyske samfunn plass for resignasjon og bitterhet. Dette kommer tydelig frem i en rekke mindre publikasjoner som han utgav mot slutten av sitt liv. Cohen døde den 4. april 1918, og ble således spart for å oppleve hvor berettiget denne voksende mistro skulle vise seg å være. Hans kone, Martha Cohen, som var 18 år yngre, levde derimot lenge nok til å havne i konsentrasjonsleiren Theresienstadt.

Den lærdom Cohen tok med seg fra debatten mellom A. Trendelenburg og K. Fischer, var at Kants filosofi måtte fremstilles på en langt mer grundig måte enn hva som hittil hadde vært tilfelle. Og det innebar ifølge ham at det sentrale i Kants filosofi, nemlig hans aprioritetslære, ikke bare måtte fremstilles på nytt, men at denne fremstilling også måtte være forankret i en filosofisk systematikk som var tidsvarende. I en tid som mer og mer ble dominert av den naturvitenskapelige tenkemåte og dens teknologiske resultater, ville det si en filosofisk systematikk som ikke kom i konflikt med den vitenskapelige virkelighetsforståelse, men som samtidig med rette kunne gjøre krav på en viss selvstendighet som filosofi. Skulle

dette lykkes, måtte filosofien påvise at den vitenskapelige erkjennelse ikke høstet sine triumfer ene og alene ved å holde seg til kjensgjerninger (og unngå spekulasjoner), men at den hviler på visse forutsetninger av tankemessig og metodologisk art, altså at de vitenskapelige setninger har sin grunn i et sett av *forutsetninger*, og at det bare er tenkningen selv som kan sette disse.

Den systematiske fremstilling av Kants lære om tenk-

ningens aprioritet, altså tenkningen som nødvendig forutsetning, måtte derfor nødvendigvis også føre til at filosofien korrigerer den materialistiske og naturalistiske vitenskapsforståelse som var fremherskende i datiden. Vitenskapen var i høyeste grad et resultat av tenkningens egen produktive kraft. Ja, man kan av Cohens skrifter lett få det inntrykk at vitenskapen var den høyeste form for idealitet som menneskene hittil hadde klart å heve seg opp til! Cohens hovedtese er følgende: Når filosofien *qua* erkjennelseskritikk skal og må munne ut i en vitenskapsteoretisk idealisme så er det fordi vitenskapen som sådan, det vil si som metodisk tilnærming til virkeligheten, allerede har idealisert denne: Det inngår ikke noe i den vitenskapelige erfaring som ikke fullt og helt er bestemt av dens metodiske (ideelle) struktur. Ifølge Cohen misforstår empirismen i alle dens variasjoner vitenskapen fordi den antar at tenkningen kun utgjør en begrepsmessig overbygning over et «logisk nakent» grunnlag (uttrykket stammer fra en annen nykantianer, E. Lask). Vitenskapen skaper – Cohens uttrykk for dette er: frembringer (*erzeugen*) sin gjenstand, og de forutsetninger (tenkningens kategorier) som ligger til grunn for denne frembringelse, er ifølge Cohen det filosofien skal analysere frem. I denne sammenheng er det spesifikt for Cohen at han ikke antar at disse kategoriene finnes som formallogiske redskaper som så skal anvendes i vitenskapen. Nei, de er identiske med vitenskapens egen metodiske struktur. Kategoriene finnes med andre ord ikke forut for vitenskapen som analysandum. Cohens pregnante uttrykk for dette forhold lyder: Grunnlaget er grunnleggelse.

Skulle Kants filosofi fornyes innen en slikt radikalt ny kulturell kontekst, og med slike systematiske tanker i bakhodet, måtte dette selvsagt også føre til radikale endringer av hele den arkitektoniske oppbygging av Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Forandringen begynner allerede med Kants utgangspunkt. Ifølge Kant er det slett ingen tvil om at all vår erkjennelse begynner med erfaringen (A1/B1). Det kan imidlertid herske tvil om hva Kant her sikter til med «erfaring». For Cohen er den eneste rimelige tolkning at Kant med «erfaring» mener «vitenskapelig erfaring». Utgangspunkt for den teoretiske filosofi må derfor være vitenskapen som kulturelt faktum. Når Cohen velger å tolke den kantianske «erfaring» på denne måten, er det ikke bare fordi vitenskapen som kulturelt faktum oppviser den mest eksemplariske form for tenkning (nødvendig, allmenngyldig), men fordi dette samtidig forebygger faren for å misforstå Kants kritikk av fornuften i psykologisk retning. Vi har ingen tilgang til fornuften som sådan, bare



dens resultater. Disse to momenter utgjør Cohens begrunnelse for å opphøye den analytisk-regressive metode, som Kant selv anvendte seg av i *Prolegomena*, til selve filosofiens metode under navn av den transcendentale metode. Den syntetisk-konstruktive metode som Kant bruker i *Kritik der reinen Vernunft* vil ifølge Cohen alt for lett føre til psykologiske misforståelser av Kants aprioritetslære.

Ja, selv i den første utgaven av Cohens *Kants Theorie der Erfahrung* fra 1871 finnes det fremdeles et sterkt innslag av «psykologisme», det gjelder særlig i hans utlegning av den transcendentale deduksjon. I verket om Kants *Begründung der Ethik* fra 1877 gir Cohen en reformulering og presisering av prinsippene for sin aktualisering av Kant. Disse danner så grunnlag for den nye fremstilling av Kants teoretiske filosofi som han gir i annenutgaven av *Kants Theorie der Erfahrung* som kom ut i 1885.

Det er blitt sagt (av Skidelsky) om Heideggers utlegning av *Kritik der reinen Vernunft* at den er «a masterpiece of exegetical sabotage», men i forhold Cohens fremstilling virker Heideggers utlegging både moderat og velfunderet!

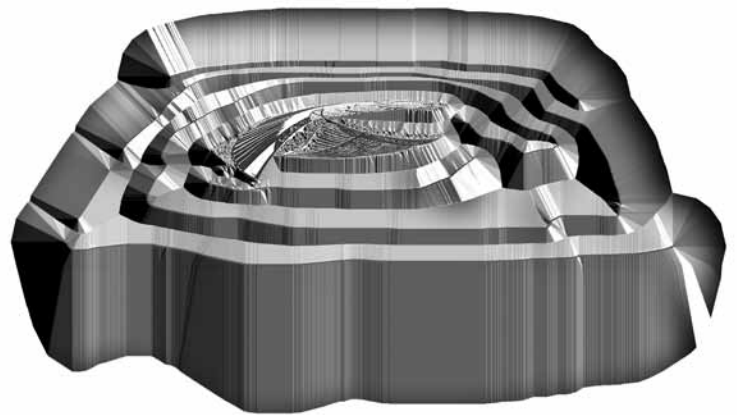
For å få frem det han mener er kjernen i Kants lære om aprioritet må Cohen gjøre rent bord med det meste i Kants verk. Vekk med skillet mellom anskuelse og forstand, likeledes går det med skillet mellom fenomen og ting-i-seg-selv, deduksjonen – både den metafysiske og den transcendentale – viser seg overflødig, og det som ifølge Kant er transcendentalfilosofiens høyeste punkt, nemlig «Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können» (B132) kan alt for lett tolkes i psykologisk retning. Cohen begynner sin fremstilling der Kants slutter, nemlig med grunnsetningene. Her finner han svaret på Kants spørsmål «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» (B19). Det spørs imidlertid om ikke Cohen jukser litt her. For selv om Kant nesten i samme åndedrag også sier at «naturvitenskap (Physica) inneholder syntetiske dommer a priori» (B17), så er oppgaven for kritikken av den rene fornuft like fullt å finne ut hvorledes de syntetisk a priori setninger er mulig. At de faktisk forekommer og danner grunnlag for vitenskapens setninger, er tydeligvis ikke for Kant et godt nok svar på hvorledes de er mulige. For Cohen er deres faktiske forekomst i vitenskapen derimot et tilstrekkelig bevis på deres mulighet! Dermed overflødiggjøres ikke bare den transcendentale deduksjon av kategoriene, men også skillet mellom de former for aprioritet som Kant knytter til anskuelsen (rom og tid) og de former for aprioritet som utgjøres av forstanden (kategoriene).

Det Cohen gjør med sin versjon av den transcendentale metode er følgelig at han for det første rett og slett opphever det abstrakte skillet Kant gjorde mellom ansku-

elsesformene (rom og tid) og forstandsformene (kategoriene), for dernest å vise til at de i grunnsetningene alltid er formidlet med hverandre. Konsekvensen av dette er intet mindre enn at forstandens former mister sin abstrakte og formale karakter i og med at de alltid allerede er operative når noe erkjennes på en nødvendig og allmenngyldig måte. Om Cohens fremstilling på dette punkt utgjør en genial eller bare en fiffig løsning på et strukturelt problem ved Kants fremstilling av fornuftskritikken, skal her være usagt. Det synes imidlertid å peke i retning av en annerledes måte å oppheve skillet mellom analytiske og syntetiske utsagn på enn den vi finner i senere filosofi.

Det er først med studien *Das Prinzip der Infinitesimalmethode* fra 1889 at Cohen endelig har fått et fast grep om grunnprinsippene for sin egen filosofiske systematikk, slik at han kan gi seg i kast med fremstillingen av sitt eget system. Dette foreligger så i verkene *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1904) og *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). Det er kjent at Cohen også hadde planer om et fjerde og avsluttende verk som skulle vise at erkjennelse, vilje og følelse var variasjoner av den *den samme* rene fornuft og dermed også utgjorde grunnlaget for en enhetlig kultur. Dette verket som han – merkelig nok? – hadde tenkt å kalle *Psychologie*, ble aldri

**Vekk med skillet mellom anskuelse og forstand, likeledes går det med skillet mellom fenomen og ting-i-seg-selv, deduksjonen – både den metafysiske og den transcendentale – viser seg overflødig.**



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

skrevet. Det er nærliggende å anta at en viktig grunn til dette ligger i det forhold at et slikt verk ikke ville kunne støtte seg på et kulturelt faktum, det vil si ikke kunne skrives på grunnlag av den analytisk-regressive metode som ligger til grunn for fremstillingen av de øvrige systemdeler.

Selv om Cohen så vel med sin fremstilling av Kants *Kritik der reinen Vernunft*, som med sin egen *Logik der reinen Erkenntnis* insisterte på at den teoretiske filosofi måtte utformes som en erkjennelseskritikk av den vitenskapelige erfaring og dermed synes å peke frem mot moderne vitenskapsteori, finnes det lite eller ingen spor av hans form for erkjennelseskritikk i senere vitenskapsteoretiske fremstillinger. En moderne leser av *Logik der reinen Erkenntnis* vil i større grad føle seg hensatt til Platons *Parmenides* eller Hegels *Logikk* enn til Carnap og Reichenbach. Ja, som erkjennelseskritikk ble Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* endog overskrevet (og dermed glemt) av mer vitenskapsteoretiske relevante verker fra medlemmer av Marburgerskolen, nemlig P. Natorps *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* og E. Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, begge fra 1910. Disse verker ble oppfattet som mer i pakt med den utvikling som fant sted innen naturvitenskapen på den tid. Selv om det ut fra Cohens teori må være slik at systemet av kategorier ikke er gitt en gang for alle, men utvikler seg i takt med vitenskapens nye problemstillinger og resultater, så førte ikke hans innsikt på dette punkt til at han forsøkte å gjøre sin fremstilling mer oppdatert i annen utgaven av verket som kom i 1914.

De saklige grunner til dette må søkes i at Cohen, til tross for sin «historisering» av aprioribegrepet, var nok så tradisjonell i sitt syn på vitenskapen. Den mer nærliggende årsak er vel at han i dette tidsrom var fullt beskjeftiget med neste verk i sitt system: *Ethik des reinen Willens*, som han utgav i 1904.

Også på moralfilosofiens område søkte Cohen å fornye og forbedre Kant. Allerede i sin fremstilling av Kants moralfilosofi i *Kants Begründung der Ethik*, satt han fingeren på mange av de samme problemstillinger som også dagens Kantfortolkere strever med. Det Cohen særlig hadde å innvende mot Kants fremstilling av moralens grunnlag, var at han ikke hadde klart å dedusere moralloven, men kun hadde antatt den som et «Faktum der Vernunft». For at en slik deduksjon av moralloven skulle være mulig, måtte det ifølge Cohens versjon av den transcendentale metode finnes et kulturelt faktum som var utgangspunkt for påvisningen av at moralens aprioriske prinsipper allerede var operative, slik som de rene erkjennelser er det i vitenskapen. Cohen var selv lenge usikker på hva som

kunne fungere som et slikt kulturelt faktum for moralfilosofien (se E. Winter for en detaljert redegjørelse for dette). I og med at etikken har med normer å gjøre, måtte det være vitenskaper som beskjeftiget seg med normative «fakta», altså enten historievitenskapen eller rettsvitenskapen. Forskjellen er at mens gjenstanden for de historiske vitenskaper er betydningsfulle data (normer) for så vidt som de er historisk realiserte, så er gjenstanden for rettsvitenskapen normer (lover) som gjelder for aktuelle handlinger. Altså må valget falle på rettsvitenskapen.

Selv om Cohen også lenge var i tvil om riktigheten av dette valget, så er det vel enda mindre innlysende i våre dager? Det må imidlertid sees i lys av et annet ankepunkt Cohen hadde mot Kants moralfilosofi: Etter hans mening opererte Kant med et alt for bastant skille mellom moralitet og legalitet, og i sammenheng med dette en manglende institusjonell forankring av «formålenes rike». Cohen innskjerper med all mulig tydelighet at «institusjonalisering» ikke kan legitimeres ut fra den til enhver tid herskende lovgivning, men må tenkes ut fra fremtiden, det vil si en bestemt utopi, som moralsk kategori.

Cohen gjør seg også mange innsiktsfulle tanker om det som etter hans mening er etikkenes grunntema, nemlig forholdet mellom det allmenne og det individuelle. Grunnlaget for hans drøftelse av denne problemstilling, er kategorien «korrelasjon». Og ifølge Cohen er korrelasjon ikke bare en kategori for forståelsen av relasjonen mellom individer. Ifølge ham er det statens *oppgave* som lovgiver å fungere som mulighetsbetingelse for virkeliggjøringen av korrelasjonen som den etiske kategori formidler mellom det allmenne og det individuelle. Det er imidlertid interessant å legge merke til at denne formidling ikke kan skje uten i kraft av et tredje element som han kaller fellesskapet. Og fellesskapet – som konkretisering av korrelasjonen som logisk kategori – impliserer et fellesskap mellom frie og likeverdige individer. En korrekt forstått moralfilosofi, på kantiansk grunn, må derfor ifølge Cohen munne ut i en etisk sosialisme.

Cohen har også ganske interessante kritiske innvendinger mot Kants lære om autonomi som moralsk grunnbegrep. I Kants versjon var autonomien for det første tenkt for monologisk; den var kun individets samtale med seg selv og ikke med andre (og slett ikke med Gud, noe Cohen i sine senere religionsfilosofiske skrifter sterkt fremhevet nødvendigheten av). For det annet kan og må prinsippet om autonomi derfor ifølge Cohen ikke sees løst fra andre – og mer fundamentale – prinsipper, så vel innen logikken som etikken, nemlig det han kaller tenkningen som opprinnelse og som korrelasjon.

I *Ethik des reinen Willens* gir Cohen en meget differensiert og høyst tankevekkende fremstilling av autonomi som moralprinsipp. Cohen forstår selvsagt også autonomi som selvlovgivning, men presiserer at dette ikke betyr lovgivning ut fra hverken et faktisk eller et noumenalt selv, men tvert imot en lovgivning i kraft av hvilken først noe slikt som et moralsk selv bygges opp (dannes). Som selvbestemmelse innebærer autonomi dessuten at man aktivt tar stilling til sine handlinger, og dermed også at man påtar seg ansvar. Som selvbestemmelse innebærer autonomi med andre ord alltid selvansvar. På den måten får også Cohen knyttet en forbindelse mellom autonomi og selvoppholdelse, som dermed blir noe mer enn bare en biologisk kategori: I og med at jeg som moralsk vesen alltid kan ta feil, må jeg hele tiden kjempe for å opprettholde min moralske identitet. Dette fører ikke bare til at dydlæren får en mer fremtredende plass i Cohens moralfilosofi enn hva den har hos Kant, men også at han klarer å innarbeide en lære om affektene i denne.

Hvis man ser bort fra vanskeligheten med å innordne Cohens *Ethik des reinen Willens* i hans system, altså med å fremstille moralfilosofien på en konsekvent måte ut fra det Cohen kalte den transcendentale metode, men i stedet leser den uten hensyn til systemet – og det er jo tross alt slik de fleste leser de filosofiske verker i våre dager – så vil man finne at det er en bok til å bli klok av. Ja, jeg antar at dagens moralfilosofier vil finne mer stoff til ettertanke her enn dagens erkjennelsesteoretikere vil finne i *Logik des reine Erkenntnis*. Men det kommer kanskje av at jeg ikke er så vel bevandret i moralfilosofien!

Cohens tredje systematiske verk, *Ästhetik des reinen Gefühls*, er utvilsomt hans merkeligste, men også hans mest personlige bok. Den merkeligste fordi den ikke svarer til hans eget krav om at den filosofiske refleksjon må ta utgangspunkt i vitenskapen som et kulturelt faktum. I dette tilfelle ville utgangspunktet måtte være kunst- og litteraturvitenskapene. Det som kompliserer saken med et slikt utgangspunkt for disse vitenskapene, er at i motsetning til den teoretiske filosofi har disse vitenskaper selv et kulturelt «faktum» – nemlig moral/rett og kunst – som sin gjenstand. *Ästhetik des reinen Gefühls* fremstår imidlertid i svært liten grad som en vitenskapsteoretisk refleksjon over kulturvitenskapenes grunnlagsproblemer. Det vi blir presentert for er de tanker om kunst og litteratur som Cohen som en dannet professor av sin tid hadde gjort seg gjennom et langt liv hvor kunst og litteratur hadde spilt en viktig rolle. Det er med andre ord hans svært personlige kunstsyn vi her blir delaktig i. Det er selvsagt ikke annerledes enn hva vi er vant til i vår tids filosofi, som for

eksempel i Adornos *Ästhetische Theorie*. Forskjellen er bare den at i Cohens tilfelle stemmer det ikke med hans insistering på filosofien som system, og at dette må være knyttet til vitenskapen som kulturelt faktum. En annen interessant forskjell mellom disse to estetikkene bør også nevnes: Mens Adorno i sin estetikk utelukkende konsentrerer seg om modernismen i kunsten, så er det den dannede professor, som fikk sitt kunstsyn befestet lenge før modernismen gjorde seg gjeldende, som taler i *Ästhetik des reinen Gefühls*. Ja, det heter seg at Cohen ytret seg mildt irettesettende overfor Cassirer fordi han leste moderne diktere som Hofmannsthal og Rilke! På den annen side er verket heller ingen avskrift av de estetikker som fulgte i kjølvannet av Hegel. Cohen viser seg å ha en meget personlig og særegen tilegnelse av den tradisjonelle kunstfilosofiens temaer.

Sine siste produktive år brukte Cohen på religionsfilosofiske verker. I 1915 utgav han *Begriff der Religion im System der Philosophie*, og kort før sin død fullførte han den store studien *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, som ble utgitt posthumt i 1919.

Det problem Cohen står overfor i sine religionsfilosofiske skrifter er at religionen, for å passe inn i den transcendentale idealismes system, må gjøres til en fornuftens religion. At Cohen forstår religionen som en «fornuftens religion» fremgår med all mulig tydelighet av den fundamentale rolle som korrelasjonen *qua* logisk kategori spiller for bestemmelsen av forholdet mellom Gud og mennesker: Gud blir Gud ved å oppdage mennesket, og mennesket blir menneske ved å oppdage Gud! Ved å la korrelasjonen *qua* logisk kategori – og det vil jo for Cohen si at den har sin opprinnelse i fornuften – ha en så sentral rolle i sin religionsfilosofi viser at Cohen på ingen måte tenker å gi avkall på det krav som Kant fremsetter i forordet til *Kritik der reinen Vernunft* om at også religionen i dens hellighet må underkaste seg fornuftens kritikk. Han befinner seg i så måte helt på linje med Kant i hans skrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, og Natorps *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*.

Det er forståelig nok i jødiske kretser at Cohens forsøk på å tolke jødedommen i retning av en sekulær messianisme og liberal kosmopolitisme har vakt mest debatt – for ikke å si motstand (blant annet fra Franz Rosenzweig og Leo Strauss). At Cohens forsøk på å redde religionen fra dens verste sider ved å holde den innenfor humanitetens

**Det problem Cohen står overfor i sine religionsfilosofiske skrifter er at religionen, for å passe inn i den transcendentale idealismes system, må gjøres til en fornuftens religion.**

grenser, må sees i et videre perspektiv enn det jødedommen setter, slik Mark Lilla har fått frem på meget en instruktiv måte ved å sette hans religionsfilosofi i sammenheng med den liberale protestantiske teologi.

Det finnes enkelte momenter ved Cohens filosofi som utvilsomt kan fungere som mulige tilnytningspunkter til våre dagers filosofi. Innen den teoretiske filosofien er det selvsagt hans sterke vektlegging av at den teoretiske filosofi må orientere seg ut fra vitenskapen. Det burde dessuten være av interesse for våre dagers filosofiske diskusjon at han lenge før Sellars tok et oppgjør med «the myth of the given». I moralfilosofien er det hans forsøk på å gi dydene en sentral rolle i moralen, selv om dens grunnlag er autonomi og universalitet. Av Cohen vil man også kunne lære at temaet selvbevissthet primært hører hjemme i etikken – og ikke i den teoretiske filosofi. I og med at Cohens estetikk hele tiden trekker inn synspunkter fra den teoretiske og praktisk-moralske filosofi, er hans estetikk først og fremst leseverdige som et oppgjør med modernismens ensidige vektlegging av kunstens autonomi. Ved at Cohen i sine sene religionsfilosofiske skrifter forsøker å få moral og religion til å konvergere i begrepet «humanitet», avdekkes det en side ved problemet om det liberale dilemma som heller ikke er uten relevans for forståelsen av vår egen kulturelle situasjon.

Cohen er utvilsomt en meget original filosof. For å få bekreftet denne påstand er det nok å konfrontere hans fremstillinger av filosofer som Platon og Aristoteles, Leibniz og Kant med hvorledes disse vanligvis fremstilles. Og så irriterende denne annerledeshet i tilegnelsen av det kjente til tider kan virke, bør den være like så fascinerende og utfordrende for enhver som forsøker å lære å tenke. Cohen har gjort det som er enhver filosofers egentlige oppgave: å tenke selv ut fra en grundig og selvstendig tilegnelse av hva andre har tenkt tidligere. I så måte fortjener han så avgjort å komme frem fra gjemselen.

---

#### VIDERE LESNING

Det finnes lite litteratur om Cohen på norsk. Det eneste jeg vet om, er en artikkel av Ketil Bonaunet: «Kantiansk religionsfilosofi ut fra jødedommens kilder», *Kirke og Kultur* 04/2006, s. 561–568, og mitt eget bidrag: «Hermann Cohen. Den tredje mann i Davos», i Berdinesen/Torjussen

(red.): *Cassirer og Heidegger i Davos*, Oslo 2013, s. 137–159. Min artikkel «Nykantianismen» i *Agora* 3/4 1997, s. 265–293, handler ikke direkte om Cohen, men kan fungere som bakgrunnslesning.

For de som ikke leser tysk, er Poma, Andrea: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, Albany 1997, et godt utgangspunkt. E. Skidelsky: *Ernst Cassirer. The last philosopher of culture*, Princeton 2008, handler riktignok om Cassirer, men den måten Cassirer fremstilles på gir en glimrende innføring også i de problemer en aktualisering av Cohen vil stå overfor. Selv om bare to av bidragene i Makkreel/Luft: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington 2010, spesifikt tar for seg Cohen, så er han en gjennomgangsfigur i de fleste bidragene i denne boken. Flere artikler på engelsk vil man finne henvisninger til i artikkelen om Cohen i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

På tysk er utvalget av litteratur om Cohen selvsagt større. Jeg vil først og fremst fremheve: Adelman, Dieter: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Potsdam 2012. Det gjør jeg fordi boken – i motsetning til mye annen litteratur på tysk – er skrevet i et meget klart språk, og dels fordi Adelman hele tiden konfronterer Cohen med Heidegger og Rosenzweig og dermed bidrar til en aktualisering. Av øvrig litteratur kan nevnes: Edel, Geert: *Hypothesis versus Linguistic Turn. Zur Kritik der sprachanalytischen Tradition*, Waldkirch 2010; Edel, Geert: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Waldkirch 2010 (dette er en omarbeidet versjon av en bok med samme tittel som utkom på Alber forlag, Freiburg i.Br. 1988). Winter, Eggert: *Ethik und Rechtswissenschaft*, Berlin 1980. Her finner man en grundig redegjørelse for utviklingen av Cohens moralfilosofi og dens sammenheng med datidens rettsfilosofi. Klein, Joseph: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorp*, Göttingen 1976 gir en mer kritisk fremstilling. W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1977, og W. Marx/E. W. Orth (hrsg.): *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg 2001, gir et godt grunnlag for lesningen av Cohens teoretiske filosofi. Foruten i det nevnte verk av Adelman, finner man gode fremstillinger av Cohens religionsfilosofi i Ketil Bonaunet: *Hermann Cohens Kantian Philosophy of Religion*, Zürich 2004 og i Hake, Ann-Kathrin: *Vernunftreligion und Historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*, Würzburg 2003. Mark Lilla: *The Stillborn God. Religion, Politics, and the West*, New York 2007 inneholder et meget leseverdige avsnitt om Cohens religionsfilosofi.

# LESSING OG TRAGEDIENS MÅL

OVERSETTELSE AV GOTTHOLD EPHRAIM LESSINGS BREV TIL FRIEDRICH NICOLAI

Av Hilde Vinje<sup>1</sup>

Brevkorrespondansen mellom Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn og Friedrich Nicolai utgjør én av to hovedkilder til Lessings dramateori. I *Briefwechsel über das Trauerspiel* (1756–1757), hvor den oversatte teksten er hentet fra, skisseres konturene av Lessings teori i sin tidligste fase. Med et løst utgangspunkt i Aristoteles' lære om diktekunsten bygger Lessing opp sin egen teori om tragedien, dens virkning og mål. Med visse endringer returnerer han til det samme prosjektet i *Hamburgische Dramaturgie* (1767–1768). Verket, formulert som en samling teaterkritikker, forfattet Lessing mens han var tilsatt som dramaturg ved det tyske nasjonalteatret *Hamburgische Entreprise*. En av de mest slående forandringene sammenlignet med brevsamlingen, er at han i sistnevnte verk har en mer teksttro og filologisk tilnærming til Aristoteles.

Begrepsparet medlidenhet (*eleos*) og skrekk (*fobos*) har en sentral plass hos Lessing, og er opprinnelig hentet fra Aristoteles' *Poetik*. Der skriver Aristoteles at *eleos* vekkes ved synet av «noen som ufortjent havner i ulykke», mens *fobos* fremkalles av «noen som ligner en selv» (*Poet.* 1453a5).<sup>2</sup> Når Lessing her fører sin teori i pennen, er det særlig to forskjeller som gjør seg gjeldende. For det første står ikke lenger de to begrepene i et likestilt forhold til hverandre. Medlidenheten er for Lessing den ypperste affekten, mens skrekken spiller en underordnet rolle.<sup>3</sup> Ja, Lessing går til og med så langt som å hevde at medlidenheten er den eneste virkelige lidenskapen tragedien vekker. Mens vi arver «sekundære» affekter – som glede, sinne og hevnløst – direkte fra karakterene i stykket, oppstår medlidenheten først i oss som en virkning av handlingsforløpet. Videre er skrekk, ifølge Lessing, heller ikke som en selvstendig lidenskap å regne, ettersom den kun representerer et forstadium i utviklingen av medlidenhet.

For det andre skiller Lessings teori seg markant fra den aristoteliske ved at et tredje nøkkelbegrep føres inn, nemlig *beundring* (*Bewunderung*). Beundringen har en mindre viktig plass i repertoaret av følelser tragedien skal frem-

kalle, på lik linje med skrekken. Mens spiren til medlidenhet som nevnt ligger i skrekken, vekkes beundringen når tilskueren trenger en hvilepase fra medlidenheten, og markerer dermed medlidenhetens slutt.

Medlidenhetens forrang begrunner Lessing ytterligere i dens potensial til oppdragelse. Den «forbedrer umiddelbart; forbedrer, uten at vi selv kan bidra til det; forbedrer mannen av forstand så vel som fjolset» (Lessing m.fl. 1972:66, min oversettelse), som det heter i et av hans brev til Mendelssohn. Tragedien skal med andre ord resultere i mer enn en ren estetisk erfaring. Ved å la tilskueren oppleve først skrekk, deretter medlidenhet og til slutt et glimt av beundring, blir det klart at erfaringen av den tragiske diktekunsten også kan ha moralsk verdi for tilskuerne. Den moralske verdien ligger imidlertid ikke i at den tragiske diktekunsten anskueliggjør konkrete dyder og laster for tilskueren – for Lessing er ingen moralist. Verdien ligger snarere i at diktekunsten gjør oss medlidende og dermed også mer moralsk fintfølede. Kort sagt: Erfaringen av diktningen, enten det gjelder tragedie eller komedie, er verdt mer enn den umiddelbare underholdningsverdien den resulterer i. Den gir oss nemlig mer enn som så, skal vi tro Lessing: for diktningen kan både forandre og foredle oss moralsk.

## Lessings brev til Nicolai (Lessing m.fl. 1972:52–57)

Nov. 1756

Kjæreste venn!

Deres brev fra 3. november fikk jeg i forgårs kveld. Brevet fra 31. august mottok jeg først for noen timer siden; for veien fra Berlin til Leipzig via Wittenberg er nærmere [sic] enn den via Amsterdam. Nå besvarer jeg begge, og siden jeg er en stor tilhenger av orden i småsaker, så besvarer jeg det eldste først. Hva står i dette?

Først skjeller De meg ut, en hel side til ende! Men jeg trenger kun et par ord for å forsvare meg. Jeg har ikke plapret om



hemmeligheten til Deres forfatterskap, den har snarere blitt stjålet fra meg. Jeg var ikke alene da jeg åpnet Deres brev med kunngjøringen. Hvem skriver det til Dem? spurte man meg. Herr Nicolai – det fikk jeg vel si? Det som er trykt, får man vel lov til å se på? fortsatte den nysgjerrige. Ja. – Ey! Så Herr N. blir altså med å arbeide i journalen? – Ja, hvorfor ikke! Han melder bare sin interesse. Så hvorfor da to eksemplarer, hvis han ikke tar noen del i det? Nå satt jeg i det! Og hvis forræderi har funnet sted, sannelig! da har ikke jeg forrådt hemmeligheten, men hemmeligheten meg.

Etter den polemiske delen av Deres brev følger den didaktiske. Jeg takker Dem oppriktig for det korte utdraget fra Deres avhandling *om sørgespillet*. Utdraget har gledet meg meget på mange slags vis, og blant annet også av den grunn at det gir meg anledning til å ta til motmæle. Tenk godt over alt jeg vil si etterpå; for det kunne lett hende at jeg ikke kunne ha overveid alt godt – jeg vil vende om for å ha det frie landskapet foran meg!

Foreløpig kompliment! Siden hensikten jeg drøfter visse sannheter med, [og] måten jeg drøfter dem på, må bestemme, og da disse ikke alltid krever at man går tilbake til de aller første begrepene, ville jeg slett ikke ha noe imot å huske Deres avhandling, om jeg ikke holdt Dem for et hode som kunne forene mer enn én hensikt på samme tid.

Det kan være at vi skylder grunnsetningen: *Sørgespillet skal forbedre*, mangt et elendig, men velment stykke; det kan være, sier jeg, for denne anmerkningen Deres lyder litt for sinnrik til at jeg skulle holde den for sann med det første. Men jeg erkjenner det for sant at ingen grunnsetning, hvis man har gjort seg virkelig fortrolig med den, kan hjelpe med å frembringe bedre sørgespill enn denne: *Tragedien skal vekke lidenskaper*.

Antar De for et øyeblikk at den første grunnsetningen er like sann som den andre, så kan man vel fremdeles angi tilstrekkelige grunner for hvorfor den første ved utførelsen måtte ha flere dårlige følger, og den andre flere gode. Førstnevnte har ikke dårlige følger fordi den er en *gal* grunnsetning, men fordi den er fjernere enn sistnevnte, siden førstnevnte kun angir det endelige målet, og sistnevnte angir midlene. Hvis jeg har midlene, så har jeg det endelige målet, men ikke omvendt. De må altså ha sterkere grunner for hvorfor De på dette

punktet går bort fra Aristoteles, og jeg skulle ønske at De kunne ha gitt meg et skinn av dem; for fra nå av tilskriver De det denne forsømmelsen at De her skulle måtte lese mine tanker, hvordan jeg tror man skal forstå de gamle filosofenes lære, og hvordan jeg tenker meg at sørgespillet kan forbedre gjennom å skape lidenskaper.

Det meste vil komme an derpå: hva slags lidenskaper sørgespillet vekker. I sine personer kan det la alle mulige lidenskaper som passer til stoffets verdighet virke. Men vekkes også samtidig alle disse lidenskapene i tilskuerne? Blir han glad? Blir han forelsket? Blir han sint? Blir han hevnlysten? Jeg spør ikke om poeten bringer ham så langt at han bifaller disse lidenskapene i personen som spiller, men om han bringer ham så langt at han selv *føler* disse lidenskapene, og ikke kun føler at en annen føler dem?

Kort sagt, jeg finner ingen annen lidenskap som sørgespillet vekker i tilskueren, enn medlidenheten. De vil si: vekker det ikke også skrekk? vekker det ikke også beundring? Skrekk og beundring er ingen lidenskaper, etter min mening. I så fall hva? Hvis De i Deres skildring har funnet frem til hva skrekk er, *eris mihi magnus Apollo*, og hvis De har funnet frem til hva beundring er, *Phyllida solus habeto*.<sup>4</sup>

Sett Dere her på Deres dommerstoler, mine herrer, Nikolai og Moses. Jeg vil si hva jeg forestiller meg om begge.

Skrekken i *tragedien* er ikke noe annet enn medlidenhetens plutselige overraskelse, enten jeg kjenner gjenstanden for min medlidenhet eller ei. For eksempel bryter presten til slutt ut med dette: *Du, Ødipus, er Laios' morder!* Jeg blir skremt, for plutselig ser jeg den rettskafne Ødipus ulykkelig; min medlidenhet blir samtidig vekket. Et annet eksempel: En ånd kommer til syne; jeg blir skremt: tanken på at ånden ikke ville komme til syne dersom den ikke viste seg med den enes eller den andres ulykke, den dunkle forestillingen om denne ulykken, om jeg fremdeles ikke kjenner til han som den skal treffe, overrasker min medlidenhet, og denne overraskede medlidenheten heter skrekk. Belær De meg noe bedre om jeg tar feil.

Nå til beundringen! Beundringen! *O i tragedien*, for å utrykke meg litt orakelmessig, er den nå overflødige medlidenheten. Helten er ulykkelig, men han er så høyt hevet over sin ulykke, han er deretter selv så stolt at den skrekkelige siden begynner å tape også i mine tanker, at jeg ville misunne ham mer enn jeg ville ha medfølelse med ham.

Enhetene er altså disse: Skrekk, medlidenhet, beundring. Lederen heter imidlertid: medlidenhet; skrekk og beundring er intet annet enn de første spirene, begynnelsen og slutten på medlidenheten. For eksempel: Jeg hører plutselig at Cato nå er så godt som Cæsars [morder].<sup>5</sup> *Skrekk!* Jeg blir siden kjent med den førstes beundringsverdige person, og deretter også med hans ulykke. *Skrekken løser seg opp i medlidenhet*. Men nå hører jeg ham si: *Verdenen som tjener Cæsar, er ikke lenger verdt min [verden]. Beundringen setter begrensninger for medlidenheten*. Skrekken trenger dikteren for å kunngjøre

**Kort sagt, jeg finner ingen annen lidenskap som sørgespillet vekker i tilskueren, enn medlidenheten.**

medlidenhet, og beundring [trenger han] liksom for dettes hvilepunkt. Veien til medlidenhet blir for lang for tilhøremannen hvis ikke den første skrekken med det samme gjør ham oppmerksom, og medlidenheten sliter seg ut hvis den ikke kan hvile ut i beundringen. Hvis det altså er sant at kunsten til den tragiske dikteren i sin helhet springer ut av den unike medlidenhetens sikre oppvåkning og varighet, så sier jeg fra nå av at tragediens bestemmelse er denne: Den skal utvide *vår evne til å føle medlidenhet*. Den skal ikke kun lære oss å føle medlidenhet overfor denne ene eller andre ulykkelige, men den skal gjøre det så følbart for oss at den ulykkelige til alle tider, og i alle skikkelser, må bevege og beta oss. Og nå henviser jeg til en setning som Herr Moses foreløpig kan demonstrere for Dem, dersom De, til tross for Deres egen følelse, vil tvile på det. *Det mest medlidende mennesket er det beste mennesket*, det mest beredte til alle samfunnsmessige dyder, til alle typer storsinn. Den som altså gjør oss medlidende, gjør oss bedre og dydigere, og sørgespillet, som gjør det første, gjør også det siste, eller – det gjør det første for å kunne gjøre det siste. Be De Aristoteles om forlatelse for det, eller motbevis meg.

På samme måte går jeg frem med komedien. Den skal hjelpe oss til evnen til lett å oppfatte alle former for det latterlige. Den som besitter denne evnen, vil søke å unngå alle former for det latterlige i sin oppførsel, og nettopp derigjennom bli det mest veloppdratte og dannede menneske. Og slik er også komediens nyttighet berget.

Nytten, både ved sørgespillet og lystspillet, er uatskillelig

fra fornøyelsen; for den fulle halvparten av medlidenheten og av latteren er fornøyelse, og det er en stor fordel for den dramatiske dikteren at han verken kan være nyttig eller behagelig, det ene uten det andre.

Jeg er nå så begeistret for disse innfallene mine at jeg, hvis jeg skulle skrive en dramatisk diktekunst, ville sende vidløftige avhandlinger om medlidenheten og latteren i forveien. Jeg ville sågar sammenligne begge med hverandre. Jeg ville vise at gråten oppstår fra en blanding av tristhet og glede, som latteren fra en blanding av lyst og ulyst. Jeg ville vise hvordan man kan forvandle latteren til gråt, hvor man på den ene siden lar lyst vokse til glede, og på den andre ulyst til tristhet, i stadig blanding; jeg ville – De vil ikke tro, alt hva jeg ville.

Jeg vil kun gi Dem noen smaksprøver på hvor lett og heldig ikke bare den viktigste bekjente regelen, men også en mengde nye regler, strømmer fra min grunnsetning, der hvor man i stedet pleier å nøye seg med de rene følelsene.

Sørgespillet skal vekke så mye medlidenhet som det bare kan; følgelig må alle personer man lar bli ulykkelige ha gode egenskaper, følgelig må den beste personen også være den ulykkeligste, og fortjeneste og ulykke må forbli i et konstant forhold. Det vil si, dikteren må ikke vise frem en skurk blotet for all godhet. Helten, eller den beste personen, må ikke,

**Det mest medlidende mennesket er det beste mennesket, det mest beredte til alle samfunnsmessige dyder, til alle typer storsinn.**



Illustrasjon: Victoria Ulrikke Iles

lik en gud, betrakte sine dyder rolig og ukrenket. En feil ved Canut,<sup>6</sup> som De har lagt merke til på en annen måte.<sup>7</sup> Men merk Dem vel at jeg her ikke snakker om slutten, for det overlater jeg til dikterens forgodtbefinnende, om han heller vil krone dyden gjennom en lykkelig slutt eller vil gjøre den enda mer interessant for oss gjennom en ulykkelig. Jeg forlanger kun at personene som betar meg mest *i løpet av stykkets varighet* skal være de ulykkeligste. Til denne varigheten hører ikke slutten.

Skrekken, har jeg sagt, er den overraskede medlidenheten; jeg vil her tilføye nok et ord: den overraskede *og utviklede* medlidenheten; så hvorfor overraskelsen, hvis den ikke blir utviklet? Et sørgespill fullt av skrekk, uten medlidenhet, er fjerne lynglimt uten torden. Så mange lyn, så mange slag, hvis lynet ikke skal bli oss så likegyldig at vi glaner mot det med en barnlig fornøyelse. Beundringen, har jeg uttrykt, er medlidenheten som er blitt overflødig. Men da medlidenheten er hovedsaken må den følgelig bli overflødig så sjelden som mulig. Dikteren må ikke i for stor grad, ikke for vedvarende, utsette sin helt for ren beundring; Cato som en stoiker er en dårlig tragisk helt for meg. Den beundrede hel-

ten er anklagen mot eposet; den beklagede mot sørgespillet. Kan De minnes et eneste sted hvor Homers, Vergils, Tassos, Klopstocks helt vekker medlidenhet? eller et eneste gammelt sørgespill hvor helten blir mer beundret enn beklaget? Av dette kan De nå også slutte hva jeg tenker om Deres inndeling av sørgespillet.<sup>8</sup> Den faller, med Deres tillatelse, helt bort. Jeg har ikke lyst til å legge til ytterligere et tredje ark, ellers ville jeg nok uttale meg om enkelte andre punkter. Jeg sparer det til et neste brev, som samtidig skal inneholde svaret på Deres andre.

Nå meddeler jeg Dem i tillegg kun at jeg har ordnet med den andre kunngjøringen Deres;<sup>9</sup> forlanger at De skal fortelle meg Deres oppriktige mening om dette våset jo før jo heller, og anbefaler meg Deres videre vennskap. Lev De vel! Jeg er osv.<sup>10</sup>

P.S. Dersom De vil svare vennlig om mine innvendinger, så send meg dette brevet med tilbake; for det kunne lett hende at jeg etter åtte dager ikke lenger husket hva jeg skrev i dag.

---

## NOTER

<sup>1</sup> En stor takk til både Christan Janss og Jørgen Dyrstad for hjelpsomme innspill under arbeidet med oversettelsen.

<sup>2</sup> På dette punktet vender Lessing om, og mener i *Hamburgische Dramaturgie*, 74. Stykke, at det vil være mer hensiktsmessig å oversette *fibos* til «frykt», i stedet for hans tidligere oversettelse til «skrekk»: «Ordet som Aristoteles bruker betyr frykt: Medlidenhet og frykt, sier han, skal tragedien vekke; ikke medlidenhet og skrekk» (Lessing 1978:359, min oversettelse).

<sup>3</sup> Det skal her bemerkes at Lessing tildeler *fibos* en langt mer sentral rolle i *Hamburgische Dramaturgie* enn i hva han gjør i *Briefwechsel über das Trauerspiel*.

<sup>4</sup> De to sitatene er begge hentet fra Vergils *Eclogae III*, v. 104 og 107. Det første sitatet kan gjengis som «du skal være den store Apollon for meg» og det andre sitatet som «du kan ha Phyllis alene». Takk til Tor Ivar Østmoe for assistanse.

<sup>5</sup> Ty. «Ich höre auf einmahl, nun ist Cato so gut als des Cäsars.» I Karl Lachmanns utgave av 1840 er «Mörder» lagt inn for å få setningen til å grammatisk gå opp, mens dette ikke er tilfelle i utgavene av 1789 og 1794.

<sup>6</sup> Lessing referer her til helten i J.E. Schlegels *Canut, ein Trauerspiel*.

<sup>7</sup> I sitt brev av 31. august 1756 tolker Friedrich Nicolai Canut som et mislykket eksempel på sørgespill av den fjerde typen, jf. neste note.

<sup>8</sup> Nicolai skiller mellom fire typer sørgespill, på bakgrunn av lidenskapene de vil vekke: 1) «Rørende» sørgespill, som søker å vekke skrekk og medlidenhet. 2) «Heroiske» sørgespill, som vekker beundring ved hjelp av skrekk og medlidenhet. 3) Blandede sørgespill, hvor vekkelser av skrekk og medlidenhet forekommer sammen med beundring. 4) Sørgespill, som skal vekke beundring uten hjelp av skrekk og medlidenhet (Lessing m.fl. 1972:48).

<sup>9</sup> Ifølge noteapparatet i Helmuth Kieselers utgave (1987) sendte Nicolai også med en nyhet som skulle kunngjøres i Leipzigs «lærde aviser».

<sup>10</sup> Lessing har forkortet sitt avslutningsformular. En fullstendig avslutning Lessing til sammenligning bruker gjentatte ganger i sine andre brev, er frasen «jeg er fullstendig Deres» («ich bin ganz der Ihrige»).

## LITTERATUR

Aristoteles 1982, *Poetik: Griechisch/Deutsch*, Fuhrmann, M. (overs.), Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart.

Lessing, G.E. 1840, *Sämmtliche Schriften: Band 12*, Lachmann, K. (red.), [utgiver ikke oppgitt], Berlin.

-----, Mendelssohn, M. og Nicolai, F. 1972, *Briefwechsel über das Trauerspiel: Herausgegeben und kommentiert von Jochen Schulte-Sasse*, Winkler Verlag, München.

-----, 1978, *Vierter Band: Hamburgische Dramaturgie*, i *Lessings Werke: In fünf Bänden*, Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar.

-----, 1987, *Briefe von und an Lessing 1743–1770*, Kiesel, H. (red.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.



# MYSTISKE BETRAKTNINGER

## KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

HJERNE, SINN, BEVISSTHET OG DEN MYSTISKE OPPLEVELSE

MARYANNE BERG-HANSEN, MA.

Av Emilie Mathilde Østerby Strandenæs

Begrepet «mystikk», eller «mystisk erfaring», ble introdusert på 1500-tallet, men innbefatter hendelser og fenomener som har vært dokumentert innenfor en rekke forskjellige kulturelle og religiøse fellesskap også før dette. Ordet «mystikk» stammer fra det greske verbet *myein*, som kan oversettes med «å lukke», og dette wkan gi oss en god innfallsvinkel i hva vi mener når vi snakker om mystisk erfaring. Mystiske erfaringer er et møte med noe som opprinnelig er skjult for den som erfarer. I masteroppgaven *Hjerne, sinn, bevissthet og den mystiske opplevelse* tar Maryanne Berg-Hansen utgangspunkt i en smal<sup>1</sup> definisjon av begrepet, fra *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

A (purportedly) super sense-perceptual or sub sense-perceptual unitive experience granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of sense-perception, somatosensory modalities, or standard introspection. (Sitert i Berg-Hansen 2011:9)

Denne definisjonen tydeliggjør grunnlaget vårt for å snakke om en felles gruppe av mystisk erfaring: opplevelser av å forenes med en virkelighet som befinner seg utenfor de aspektene ved verden vi vanligvis har kontakt med. Som regel beskriver mystikeren en forening med en helt konkret guddommelig størrelse: Den kristne mystikeren beskriver en forening med Kristus, mens den hinduistiske mystikeren opplever en forening med Brahman. Den høyere realiteten beskrives altså svært forskjellig innenfor forskjellige tradisjoner, men felles for beskrivelsene er at den har en mer grunnleggende ontologisk status enn den hverdagslige virkeligheten vi hele tiden er bevisst. Beskrivelser av slike fenomener bærer flere kvalitative likheter, på tvers av religioner. Mystisk erfaring klassifiseres dermed som en egen type erfaring, på grunnlag av at det er en rekke fellestrekk ved mystikernes beskrivelser av *opplevelsen* av den mystiske erfaringen. Ikke på grunnlag av *hvilken realitet* mystikerne hevder å erfare.

I sin masteroppgave tar Berg-Hansen utgangspunkt i en todelt problemstilling:

Er den mystiske erfaring en universal opplevelse som alle mennesker potensielt kan erfare? Og kan den mystiske erfaring forklares reduksjonistisk? Det vil si, kan den mystiske

erfaring forklares, og fremkalles, av prosesser i vår fysiologi og mentale struktur eller er mystikeren i kontakt med noe utenfor seg selv? I tilfelle hva? (Berg-Hansen 2011:2)

Forfatteren gjør det tydelig at hun ønsker å argumentere for det første utsagnet. Dette gjør hun med ved hjelp av religionsfilosofen Walter Terrance Stace. Han formulerte i boken *Mysticism and Philosophy* en kjerne av kjennetegn ved mystiske erfaringer, som Berg-Hansen siden ønsker å forene med et fysiologisk rammeverk konstruert av legen Lawrence Newberg, psykiateren Eugene D'Aquili og vitenskapsjournalisten Vince Rause. Med utgangspunkt i Staces kjerne av kjennetegn og dette fysiologiske rammeverket, ønsker Berg-Hansen å vise at mystiske erfaringer primært er fysiologiske tilstander. Men hun mener ikke med dette å argumentere for et fullstendig reduktivt syn på mystiske erfaringer. Hun ønsker også å argumentere for at de kan gi en erkjennelse av, og til og med en forening med, en høyere realitet. Avslutningsvis gjør hun seg noen betraktninger om hva slags type høyere realitet vi kan komme kontakt med gjennom å oppnå de forskjellige stadiene av den fysiologiske tilstanden hun hevder mystikeren er i ved mystisk erfaring.

Berg-Hansens metodologiske utgangspunkt er altså i noen grad reduksjonistisk. Det er ens mentale tilstand som er grunnlaget for at den mystiske erfaringen oppstår, ikke en ytre størrelses inngripen. Men samtidig er det mulig å komme i kontakt med noe ytre gjennom å befinne seg i denne mentale tilstanden. Når Berg-Hansen argumenterer for mystiske erfaringers universalitet, argumenterer hun også for at de er erfaringer *av det samme*, uavhengig av hvilken religiøs tro man måtte ha. Hun ønsker ikke bare å påpeke hvordan erfaringene kan sees under ett, i at det hefter avgjørende likheter ved beskrivelsene av dem. Hun argumenterer også for at dette gir grunn til å tro at erfaringene er erfaringer av den samme høyere realiteten.

Berg-Hansen har med andre ord et perennialistisk utgangspunkt: Hun hevder at de forskjellige guddommene,

**Det er ens metale tilstand som er grunnlaget for at den mystiske erfaringen oppstår, ikke en ytre størrelses inngripen.**



slik de er beskrevet innenfor forskjellige religiøse fellesskap, egentlig er uttrykk for det samme. Denne antagelsen vil møte motstand på flere hold. Skal vi akseptere Berg-Hansens argumentasjon senere i oppgaven, blir vi nødt til å akseptere en rekke ufalsifiserbare, tungvektige metafysiske påstander knyttet til personlig religiøs oppfatning. Oppgaven beveger seg langt inn i metafysikkens og religionsfilosofiens verden. Faktisk beveger den seg helt inn i spørsmål om personlig tro. Dette er også grunnlaget for Berg-Hansens prosjekt: I innledningen gir hun poetiske beskrivelser av hvordan eksistensielle spørsmål og religiøse funderinger ledet henne inn i filosofien. Berg-Hansens masteroppgave befinner seg dermed på siden av moderne akademisk filosofi, der rent personlige og subjektive vurderinger omkring eksistensielle og metafysiske spørsmål har liten plass. For leseren kan dette likevel være en fornøylig side ved oppgaven, og det gjør at den ikke nødvendigvis innehar noen streng faglig profil. Forutsatt at vi velger å lese den på dens egne premisser er ikke dette en alvorlig feil med oppgaven.

Når det perennialistiske utgangspunktet for en universell tolkning av mystisk erfaring er på plass, blir målet til Berg-Hansen som nevnt å vise hvordan mystiske erfaringer egentlig er uttrykk for et menneskes opplevelse av en fysiologisk tilstand. Mystikere har opp igjennom tiden beskrevet den mystiske erfaringen som en berørhet, som en måte å komme i kontakt med en aktiv berører utenfor subjektet på. Men dette er vanskelig forenelig med Berg-Hansens innledende tanker, ettersom det er den mentale tilstanden til subjektet for den mystiske erfaringen som *skaper* erfaringene. Det er altså ikke slik at noe ytre kommer *til* subjektet, men heller slik at subjektet, gjennom å være i en gitt mental tilstand, blir bevisst en høyere realitet. Dette poenget har en rekke implikasjoner for hva denne høyere realiteten kan være. Berg-Hansen ser til Staces tanker om dette.

Stace formulerte som nevnt en kjerne av kjennetegn

ved mystiske erfaringer. Formålet med dette var å vise at beskrivelser av mystiske erfaringer har så omfattende fellestrekk at de må forstås som erfaringer av det samme. I forlengelsen av dette ønsket Stace også å argumentere for erfaringenes objektivitet. Dersom tilstrekkelig mange hevder å oppleve en høyere realitet gjennom mystiske erfaringer, hevdet Stace at dette var grunnlag til å tro at mystiske erfaringer er reelle erfaringer *av noe*. Denne argumentasjonen baseres på at det er konsensus som begrunner vår kollektive oppfatning om at den ytre verden eksisterer. Vi er enige om at trær finnes, ettersom tilstrekkelig mange av oss hevder å erfare dem. Dermed mente Stace at mystikerne antakelig har rett i at en høyere realitet eksisterer, dersom det fantes tilstrekkelige mange samsvarende beskrivelser av dette (Berg-Hansen 2011:14). Dette virker imidlertid som et uttrykk for en nokså merkelig argumentasjon. Mystikerne virker simpelthen ikke å være mange nok til å gjøre denne argumentasjonen gyldig.

### Introvert og ekstrovert erfaring

Stace henviser til to forskjellige former for mystisk erfaring, nemlig introvert og ekstrovert. Beskrivelsene av disse to formene deler sentrale kjennetegn. De oppleves som utsigelige, paradoksale og hellige (Berg-Hansen 2011:16), men skiller seg fra hverandre når det kommer til opplevelsen av ens *selv* under den mystiske erfaringen. Innenfor den ekstroverte mystiske erfaring beholder man sin selvfølelse i foreningen med en høyere realitet. I en introvert mystisk erfaring går man derimot totalt opp i det erfarte. Introvert og ekstrovert mystisk erfaring er altså Staces eget terminologiske rammeverk for å beskrive skillet mellom Unio Mystica (ekstrovert) og Absolute Unitary Being (introvert). Den første typen erfaring er forbundet med de monoteistiske religionene. Disse erfaringene innebærer at subjektet opplever en ekstrem visshet omkring, og nærhet med, en konkret religiøs størrelse, som for eksempel Kristus. Den siste er derimot noe vi knytter til østlige religiøse tradisjoner. Disse erfaringene virker å innebære en slags «tom» kontemplasjon. Subjektet mister seg selv, og sine oppfatninger om både tid og rom, i foreningen med noe annet (Berg-Hansen 2011:17–18).

Stace hevdet at alle mystiske erfaringer egentlig er uttrykk for erfaringer av den siste typen. En hver beskrivelse av Unio Mystica er egentlig kun en beskrivelse av Absolute Unitary Being, tilpasset for å stemme overens med en monoteistisk religionsforståelse. Innenfor kristendom ville det for eksempel virke problematisk å si at subjektet for en mystisk erfaring mistet seg selv og «gikk opp i» Kristus. Dette kan jo tolkes som en form for panteisme. I følge

Stace er det altså frykten for å bli stemplet som kjettere som gjør at mystikere innenfor vestlige tradisjoner hevder å bevare seg selv i møte med guddommen (Berg-Hansen 2011:25).

Det Berg-Hansen ønsker å trekke frem fra Staces argumenter om at det kun finnes en type mystisk erfaring, er hans tanker om *hva* den mystiske erfaringen kan sette oss i kontakt med. Han grunnlegger denne tanken i et naturalistisk prinsipp. Dette prinsippet går som følger:

We assume, at least as a methodological postulate, the universality of the reign of law in nature. This means that all macroscopic existence and events occurring in the space-time world are explicable without exception by natural causes. (Sitert i Berg-Hansen 2011:11)

Dette begrenser mulighetene for hva den høyere realiteten kan være. Prinsippet utelukker enhver form for guddommelig transcendens. Det er ikke slik at mystikeren kan komme i kontakt med noe som finnes utenfor denne verden.<sup>2</sup> Mystikeren kan nemlig ikke bevege seg «ut av» rom-tiden. Ei heller kan noe utenforliggende bevege seg inn i den. Så Stace må vise hvordan mystisk erfaring kan innebære en erkjennelse av en høyere sannhet, når den høyere sannheten ikke kan befinne seg utenfor vår verden. Og dette gjør han som nevnt ved å trekke frem den introverte mystiske erfaring, Absolute Unitary Being. Det er nemlig gjennom å tømme sinnet at subjektet erfarer en forening med den høyere realiteten. Dette kaller Stace *det universelle selv* (Berg-Hansen 2011:17).

### **Meditasjon og den høyere enhet**

Berg-Hansen holder fast ved Staces tanke om at det er denne høyere realiteten mystiske erfaringer kan sette oss i kontakt med. Og det er gjennom å miste seg selv at subjektet kan erfare den. Det universelle selv er med andre ord noe som alltid er til stede, men skjult for oss, med mindre vi legger fra oss all bevissthet om andre ting. Berg-Hansen er samtidig uenig med Stace i et sentralt punkt, nemlig at det kun finnes en form for mystisk erfaring.

Hun ønsker å opprettholde et skille mellom Unio Mystica og Absolute Unitary Being, selv om hun aksepterer Staces naturalistiske prinsipp og mystiske erfaringers universalitet. Hun hevder at mystiske erfaringer kan *oppleves* forskjellig for de forskjellige mystikerne, selv om disse erfaringene har opphav i, og innebærer erkjennelse av, det samme. Dette gjør hun ved å peke til den tidligere nevnte fysiologiske analysen. På grunnlag av analysen hevder hun at et subjekt kan oppleve det universelle selv, uten å måtte tømme sinnet slik Stace tenker seg dette. Denne analysen

innebærer nemlig en tanke om at det finnes flere måter å tømme sinnet på.

I boken *Why God Won't Go Away*, presenterer Andrew Newberg, Eugene D'Aquili og Vince Rause et fysiologisk rammeverk for å forstå mystisk erfaring. De tenker primært på mystisk erfaring som noe et subjekt kan oppnå gjennom meditasjon. Dette er forenelig med Staces og Berg-Hansens analyse av mystisk erfaring som et resultat av subjektets egen tilstand, heller enn av en ytre berører. Det er to sentrale former for meditasjon som trekkes frem i denne forskningen, nemlig en aktiv og en passiv form (Berg-Hansen 2011:19).<sup>3</sup> Den passive formen for meditasjon tar utgangspunkt i et subjekts intensjon om å tømme sinnet for «alle tanker, følelser og persepsjoner» (Berg-Hansen 2011:19). Når subjektet fokuserer på dette, minsker antall inntrykk i hjernens orienteringssenter. I tillegg aktiveres, gjennom en slags nevrologisk resonans, både opphisselsesmekanismer og beroligende mekanismer. Når begge disse mekanismene når sine toppunkt, skjer «en eksplosjon av frenetisk nevrologisk aktivitet» og både høyre og venstre orienteringsområde blir totalt blokkert for inntrykk (Berg-Hansen 2011:19). Betydningen av dette er ifølge Berg-Hansen at hjernen ikke har noen mulighet til å orientere seg i tid og rom. Dette medfører at grensen mellom selvet og omgivelser viskes ut, og at «sinnets persepsjon av selvet blir grenseløst» (Berg-Hansen 2011:21). Opplevelsen av denne fysiologiske prosessen vil altså være en opplevelse av å være forenet med sine omgivelser, å gå opp i noe annet. Det er denne nevrofysiologiske prosessen som underliggjer introvert mystisk erfaring, eller Absolute Unitary Being.

Den aktive formen for meditasjon medfører en fysiologisk tilstand som kan oppleves lignende, ifølge Newberg, D'Aquili og Rause. Men her oppstår den gjennom andre prosesser enn ved den passive meditasjonen. Aktiv meditasjon tar utgangspunkt i at et subjekt «tømmer sinnet»



gjennom et totalt fokus på en bestemt størrelse. Eksempler på denne typen meditasjon kan være en kontemplasjon over Kristus gjennom å rette bevisstheten mot et kors, et ikon eller andre religiøst signifikante symboler. Denne totale konsentrasjonen medfører også en aktivering av strukturer som kontrollerer opphisselse og beroligelse. I kontrast til passiv meditasjon, medfører aktiv meditasjon at det ene orienteringssenteret blokkeres, slik at subjektet mister selvfølelsen, mens det andre orienteringsområdet oppnår et større fokus på objektet for meditasjonen. Subjektets selvfølelse svekkes, samtidig som fokuset for kontemplasjonen forsterkes. Objektet hjernen fokuserer på blir det eneste den kan orientere seg etter, også i dannelsen av en romlig forståelse av seg selv. Dette medfører at subjektet opplever seg selv som spatioalt sammenfallende med objektet for meditasjonen. Dersom man fokuserer på Kristus er han det eneste orienteringspunktet, og hjernen plasserer dermed seg selv *sammen med Kristus*.

Disse to formene for meditasjon stemmer godt overens med et skille mellom Absolute Unitary Being og Unio Mystica. Newberg, D'Aquili og Rause argumenterer altså for at disse to typene mystisk erfaring egentlig har sine respektive meditasjonsteknikker knyttet til seg. Men samtidig innebærer begge å *tømme sinnet*. Forskjellen er at den aktive meditasjonen innebærer å gjøre dette for å holde et totalt fokus på et konkret *noe*. Denne fysiologiske analysen er ment å vise at de to formene for mystisk erfaring, Absolute Unitary Being og Unio Mystica befinner seg innenfor det samme *fysiologiske kontinuum*. De er uttrykk for lignende prosesser i de samme strukturene i hjernen. Denne fysiologiske tolkningen av mystisk erfaring har ingen direkte implikasjoner for hva

**For å si mer om hva det betyr å tømme sinnet, og den universelle bevissthet, lager Berg-Hansen så å si sitt eget bevissthetsfilosofiske rammeverk.**

objektet for mystisk erfaring er. Men den impliserer at mystiske erfaringer er universelle, ettersom de, om vi skal redusere dem til deres kausale utgangspunkt, er fysiologiske tilstander i hjernen som er tilgjengelige for enhver. Berg-Hansen argumenterer videre for at dette impliserer at de også er erfaringer av det samme, nemlig erfaringer *av å være i neurofysiologisk tilstand x eller y*. Disse tilstandene innebærer at vi kommer i kontakt med dette universelle selv, ved å *tømme sinnet*, enten gjennom meditasjon over et bestemt objekt, eller gjennom å fjerne oss fullstendig fra alle oppfatninger om verden. Dette er et interessant perspektiv, men dog nokså vanskelig å få grep om. For eksempel er det grunn til å stille spørsmål ved hva begrepet «sinn» egentlig skal bety



her. Hva betyr det egentlig at vi «tømmer sinnet»? Og hva er egentlig et «nevrologisk kontinuum»? Det er ikke nødvendigvis slik at vi kan si at to fysiologiske prosesser nødvendigvis er *like* i noen relevant forstand, selv om de oppstår i de samme fysiske strukturene i hjernen.

For å si mer om hva det betyr å tømme sinnet, og den universelle bevissthet, lager Berg-Hansen så å si sitt eget bevissthetsfilosofiske rammeverk. Hun foretar en inndeling av menneskets mentale evner, i hjerne, sinn og bevissthet. Vi har altså både et sinn og en bevissthet som må sees uavhengig av hjernen vår. Men vi må huske at Berg-Hansen allerede har formulert et naturalistisk prinsipp. Det er dermed grunn til å forstå henne dit hen at både sinn og bevissthet er kausalt grunnlagt i hjernen. I diskusjonen av dette hadde det vært en fordel om hun plasserte sitt begrepsapparat i sammenheng med moderne bevissthetsfilosofiske termer. Noe slikt finnes dessverre ikke i oppgaven Berg-Hansen har ikke noe vitenskapelig belegg for inndelingen hun gjør, og betraktningene hennes omkring hjerne, sinn og bevissthet er av denne grunn ganske vanskelige å få tak på.

Berg-Hansen hevder at sinnet vårt er det som «gjør oss i stand til å tenke, føle og erfare verden og gjør oss distinkt menneskelige» (Berg-Hansen 2011:49). Slik jeg forstår dette er alle *oppfatninger om verden*, alle de tanker som uttrykker *påstander*, knyttet til sinnet. Forfatteren hevder at det er mulig å ha bevissthet, uavhengig av dette sinnet. Dette skjer under en mystisk erfaring. Mystikeren har ingen oppfatninger om verden, men bevarer allikevel bevissthet. Berg-Hansen beskriver dette slik:

Individet har kvittet seg med det empiriske ego. Det vil si alle tanker, emosjoner, resonneringsprosesser og alle typer sansning (begge hjernehalvdeler karakteristika). Dette innebærer at det rene ego som vanligvis er skjult for oss kommer fram i lyset og er det som holder det empiriske egos bevissthetsstrøm sammen. (Berg-Hansen 2011:49–50).

Skal vi tro dette har vi altså et «rent ego» som eksisterer uavhengig av alt innhold, alle oppfatninger, i sinnet vårt. Dette må forstås som en slags «tom enhet hvor individet eksisterer i væren uten sanselig påvirkning, tanker og følelser» (Berg-Hansen 2011:50). Videre postulerer Berg-Hansen at det er dette «rene ego» som er vårt mest opprinnelige selv. Når mystikeren, gjennom den mystiske erfaring, kun er sitt «rene selv», har mystikeren «ren bevissthet». Det er da subjektet erfarer den universelle bevissthet, eller den *fundamentale* bevissthet, som Berg-Hansen velger å kalle den.

Den fundamentale bevisstheten er verken subjektiv eller objektiv. Med dette menes at den ikke eksisterer i subjektet, men heller ikke eksisterer i seg selv, utenfor objektene. Slik jeg forstår dette, eksisterer den ikke uten at et subjekt erfarer den. Den er offentlig tilgjengelig, et hvert menneske kan ta del i denne bevisstheten. Slik jeg forstår Berg-Hansen er fundamental bevissthet altså en slags *tilstand av bevissthet* som er kollektiv. Fundamental bevissthet er en slags menneskelig *væren* i seg selv. Mystikeren oppnår en bestemt fysiologisk tilstand, og kan med dette bli bevisst det å være til, i sin aller mest fundamentale form. Denne fundamentale bevisstheten som mystikeren kan erfare er transcendent i og med at den eksisterer uavhengig av enkeltindivider, men den eksisterer ikke utenfor tid og rom, ettersom den må manifesteres i individer. Den fundamentale bevissthet kan forklares ut i fra Berg-Hansens og Staces naturalistiske prinsipp. Den er ikke overnaturlig, men heller en fundamental måte å forstå den naturlige verden på.

Etter å ha gjort seg disse tankene om den fundamentale bevissthet ønsker Berg-Hansen å si noe om hva det fysiske grunnlaget for en slik bevissthet kan være. Dette gjør hun ved å peke til kvantemekanikken. Kvantemekanikk er et fysisk rammeverk som kan brukes til å beskrive verdens fysiske konstitusjon på et mikroskopisk nivå. Men



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Berg-Hansen trekker betydningen av denne teorien videre. Hun hevder at energi og bevegelse på mikroskopisk nivå – kvarker, elektroner og protoner – er uttrykk for den fundamentale bevissthet. Hun hevder at kvantemekanikken faktisk innebærer en slags strøm av bevisst energi, og at denne strømmen er den fysiske verdens mest fundamentale konstitusjon (Berg-Hansen 2011:62–70). Hun sammenstiller denne med den fundamentale bevissthet, og hevder videre at ethvert begrep om Gud og guddommelige størrelser kan reduseres til denne fundamentale bevisstheten:

Mystikere er overbevist om at de erfarer en høyere virkelighet enn vår materielle verden. Eller som kvantemekanikken sier; et ubundet, uendelig og grenseløst energifelt av vibrerende informasjon. Denne floden av energi har de samme egenskaper som tillegges Gud eller Atman-Brahman eller det Ene, alt ettersom hvilken trosretning man tilhører. (Berg-Hansen 2011:70)

Denne fundamentale bevisstheten hevder hun så at kan gis en primær ontologisk status. Den er nemlig den mest grunnleggende måten å forstå verdens fysiske konstitusjon på, og representerer altså en *høyere*, eller *mer primær*, realitet. Med dette har Berg-Hansen fullført sitt prosjekt og gitt et helhetlig rammeverk for analyse av mystisk erfaring: Den mystiske erfaring kan faktisk forene mystikeren med en høyere sannhet. For den mystiske erfaring er en mental tilstand, som gjør at vår bevissthet blir en del av en fundamental bevissthet. Og denne fundamentale bevisstheten er verden i sin mest grunnleggende form.

Flere av disse stegene er problematiske og vanskelige å få grep om. For det første er det særdeles viktig ikke å tilskrive kvantemekanikken mer meningsinnhold enn teorien innebærer. Det er simpelthen ikke greit å tilskrive kvantemekanikk i seg selv en slags religiøs dimensjon. Det er høyst nødvendig å vurdere Berg-Hansens tanker som subjektive oppfatninger omkring teorien, og ikke forstå det hun sier som direkte implikasjoner av den. Teorien er i seg selv fullstendig uavhengig av slike religiøse betraktninger som Berg-Hansen hevder den medfører.

**Berg-Hansen hevder at kvantemekanikken faktisk innebærer en slags strøm av bevisst energi, og at denne strømmen er den fysiske verdens mest fundamentale konstitusjon.**

For det annet innebærer Berg-Hansens argumentasjon en svært reduktiv holdning til religion. Troen på en mikroskopisk energistrøm er ikke ekvivalent til noe man finner innenfor for eksempel kristendom. Religionen innebærer så mange flere konkrete dogmer. Å tro at det finnes et «noe

mer», en eller annen høyere sannhet, er ikke det samme som å ha en konkret religiøs overbevisning. Religion innebærer, som regel, troen på bestemte skrifter og regler *som reelle uttrykk* for det guddommelige, så vel som troen på *historiske hendelser og personer*. Det virker som om Berg-Hansen ikke tar stilling til dette, når hun hevder at «Gud», slik dette begrepet har vært omtalt innenfor alle mulige religiøse tradisjoner, kan reduseres til en strøm av energi. En strøm av energi er på sett og vis ikke nok til å fylle Guds plass, verken med tanke hvilke attributter denne strømmen av energi har, eller hva den har kapasitet til å tilføre menneskets liv.

### Konklusjon

Maryanne Berg-Hansens masteroppgave er likevel interessant lesning. Den frembringer spørsmål som befinner seg på siden av moderne akademisk virksomhet, innenfor tema som befinner seg på den akademiske og vitenskapelige dagsorden. Hun har en kreativ holdning til problemstillingene hun fremlegger. Språket i oppgaven er fritt og

**En strøm av energi er på sett og vis ikke nok til å fylle Guds plass, verken med tanke hvilke attributter denne strømmen av energi har, eller hva den har kapasitet til å tilføre menneskets liv.**

lite fagterminologisk, og hun benytter til og med egenkonstruerte illustrasjoner i teksten. Denne åpne, skjønt spekulative og subjektive holdningen, er tekstens styrke så vel som akilleshæl. Hun grunnlegger oppgaven i spørsmål av en svært personlig art, og beskriver hvordan eksistensiell fundering og religiøs søken ledet henne inn i spørsmålene om hva mystisk erfaring er. Dette betyr at vi må holde et kritisk blikk

til allmenngyldigheten i Berg-Hansens slutninger. Ofte kan det virke som personlig tro og overbevisning leder til konklusjonene i oppgaven, heller enn logisk argumentasjon eller empirisk grunnlag. Oppgaven blir da i større grad en personlig religiøs og metafysisk tekst enn et arbeide som nøkternt tar for seg mystisk erfaring. På grunnlag av dette kan den virke useriøs og betvilelig. Samtidig er det også slik at temaet mystisk erfaring kan trenge en personlig vurdering uavhengig av bestemte tradisjoner. Disse erfaringene innebærer som nevnt møtet med noe utenfor vår hverdags overflate. Og slik sett kan det være nødvendig å ha forskjellige analyser av disse fenomenene, analyser som beveger seg utenfor den tradisjonelle akademiske virksomheten.

Berg-Hansens tanker om væren, selv og bevissthet er nokså langt utenfor det vanlige. For meg synes hun å foreta en rekke inndelinger som til syvende og sist er ar-

bitrære. De er mulige perspektiver, men det finnes ingen nødvendighet, eller noe vitenskapelig grunnlag, for det hun hevder. Dette gjelder også tankene hennes omkring den fysiologiske analysen til Newberg, D'Aquili og Rause. Denne kan knapt sees som annet enn et svært hypotetisk og spekulativt rammeverk for å se på mystisk erfaring og meditasjon.

Kanskje skyldes allikevel dette vilkårlige preget ikke så mye Berg-Hansens argumentasjon som at hun argumenterer innenfor et område der det først og fremst handler om å skape de mest velfungerende teoriene, ikke om logisk nødvendige sannheter og empiriske fakta? På det religiøse området er vi nødt til å la det ufalsifiserbare og ulogiske være primitiver; vi velger å tro på metafysiske størrelser, uten at disse er nødvendige. Skal vi følge Berg-Hansens argumentasjon må vi også tillate slike steg (uten at vi nødvendigvis må si oss enige i disse antakelsene av den grunn). Berg-Hansen besvarer de spørsmålene hun stiller i innledningen av oppgaven, og gir et konsistent og helhetlig rammeverk for forståelse av mystisk erfaring. Konsistent kanskje fordi det dreier seg om påstander som ikke er falsifiserbare. Men dersom vi kan stille oss åpne for eiendommelige metafysiske slutninger, og subjektive vurderinger av hvordan mennesket er konstituert, åpner oppgaven for interessante spørsmål omkring religion, mystisisme og erfaring.

### NOTER

<sup>1</sup> I motsetning til en «vid» definisjon som ikke innebærer at mystiske erfaringer må være «unitive». Definisjoner av den «smale» typen er de mest brukte når vi snakker om mystiske erfaringer.

<sup>2</sup> Berg-Hansen mener selv at dette prinsippet ikke innebærer å utelukke eksistensen av noen «Absolutt Gud», som jeg forstår som en utenomverdslig «høyere skapning». Dette er jeg enig i. Men prinsippet synes å utelukke at mystikeren kan komme i kontakt med denne absolutte Guden. Den Gud som beskrives innenfor de monotetistiske trosretningene er for øvrig utelukket av dette prinsippet, ettersom Guddommelig transcensens er reelt innenfor tradisjonene.

<sup>3</sup> Samtidig er dette problematisk med tanke på beskrivelser av mystiske erfaringer som ikke innebærer subjektets aktive deltakelse. Mystiske erfaringer har vært beskrevet som en plutselig «opptrykking» fra denne verden. Berg-Hansen nevner Dr. Jill Bolte-Taylor i sin oppgave. Bolte-Taylor opplevde et hjerneslag, og beskrivelsen av dette slaget kan samsvare med de kvalitative beskrivelsene av mystiske erfaringer, så vel som den fysiologiske analysen til Newberg, D'Aquili og Rause. Et hjerneslag kan jo knapt sies å innebære et subjekts aktive deltakelse. Allikevel virker det problematisk å hevde at alle skildringer av mystiske erfaringer som ikke innebærer et subjekts aktive deltakelse egentlig er uttrykk for hjerneslag. Men denne problemstillingen diskuterer ikke Berg-Hansen i oppgaven, og jeg har også valgt å se bort fra den i min kritikk.

### LITTERATUR

Berg-Hansen, M. 2011, *Hjerne, sinn, bevissthet og den mystiske opplevelse*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo. Tilgjengelig fra: <<https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/24832/Berg-Hansen.pdf>>

# ANSTRENGT FRIHET

KRITIKK AV  
*FRIHETENS FILOSOFI*,  
LARS FR. H. SVENDSEN  
(OSLO: UNIVERSITETSFORLAGET 2013)

Av Sigurd Hverven



**Lars Fr. H. Svendsens nylig utgitte bok, *Frihetens filosofi*, er et middels godt skihopp: Han får problemer allerede i ovarenet, og er nær ved å falle, kommer seg ut over hoppkanten, møter turbulens over kulen og mister høyde, men er heldig med oppdriften mot slutten av svevet og avslutter med et tilnærmet perfekt telemarkedslag. Resultatet er middels, til tross for den gode avslutningen.**

Svendsen skiller seg ut blant norske filosofer. Han publiserer i hovedsak på morsmålet i et tilgjengelig språk, om brede temaer som vekker interesse utenfor den akademiske filosofien. I tidligere utgivelser har han karakterisert filosofifaget som hermetisk lukket, og kritisert det for å konsentrere seg om temaer og problemstillinger med svært begrenset interesse utenfor en lukket sirkel (Svendsen 2003:130–142). I *Frihetens filosofi* uttrykker han et mål om å skrive noe av betydning for livene vi lever (20).<sup>1</sup> Dette skal Svendsen ha honnør for.

Det er en enorm oppgave han har påtatt seg med den nær sagt megalomane tittelen *Frihetens filosofi*. I århundrer har det vært et jevnt tilsig av filosofisk relevante tekster om frihet, og Svendsen er smertelig klar over umuligheten av å gape over dem alle. Han skriver innledningsvis at han ikke kan håpe på mer enn «å gi en mest mulig sammenhengende og konsistent redegjørelse for ulike aspekter ved menneskets frihet» (19). I stedet for å tilføre nye vesentlige bidrag består boka eiendommelighet i måten stoffet er organisert på, og perspektivet som anlegges på det, samt i linjer som trekkes til dagsaktuelle problemstillinger. Boka er tematisk strukturert, men det trekkes veksler på filosofi-historien i behandlingen av de ulike temaene.

Politisk er Svendsen liberal. Han er tilknyttet tanke-smien Civita, ledet av tidligere Høyre-statsråd Kristin Clemet. Forfatterens liberale ståsted er markant i *Frihetens*

*filosofi*. Det kastes utførlig lys over et landskap der typisk liberale trekk trer frem: Individets autonomi og valgfrihet fremheves og utgjør toppene; paternalisme og utopisme blir belyst, kritisert og returnert til mørket det kom fra. Den temmelig nøyaktig 300 sider lange boka er tredelt: Først drøftes «Frihetens ontologi», etter følger «Frihetens politikk» – dette er bokas hoveddel; avslutningen bærer overskriften «Frihetens etikk». Slutten er best, her trekker Svendsen noe overraskende inn Hegel og hans idé om forpliktelse overfor andre som mulighetsbetingelse for frihet. Med dette uventede nedslaget oppretter Svendsen en viss avstand til en klassisk liberal fortelling om friheten, og boka blir mer interessant.

Samlet sett er *Frihetens filosofi* tidvis provoserende, tidvis overbevisende, men også til dels kjedelig.

## Treg start

De fire første kapitlene av *Frihetens filosofi* er samlet under tittelen «Frihetens ontologi». Ontologi er læren om det som er, og hvordan det er. I «Frihetens ontologi» behandles grunnleggende spørsmål om frihetens væren: Er frihet noe som *er*? I så fall, *på hvilken måte* er det? Sentralt i denne fundamentalanalysen står begrepene determinisme

**Samlet sett er *Frihetens filosofi* tidvis provoserende, tidvis overbevisende, men også til dels kjedelig.**



og indeterminisme. Etter en repetitiv gjennomgang og avklaring av ulike posisjoner med henblikk på frihet og determinisme, konkluderer Svendsen: «Dette kapitlet har i grunnen ikke ført oss noe nærmere et svar på spørsmålet om hvorvidt viljesfrihet overhodet er mulig» (77), og «jeg [velger] i det vesentlige å la denne problematikken få stå uavklart. Det meste jeg argumenterer for videre i denne boken er heller ikke avhengig av en slik avklaring» (76). Gjennomgangen av determinismedebatten faller mellom to stoler: For uinnvidde er den teknisk og trettende, mens den for innvidde antakelig er for summarisk til å kunne tilføre noe av betydning. Når Svendsen legger til at redogjørelsen ikke har stort å si for bokas videre tematikk, og attpåtil skriver at han «er mest tilbøyelig til å mene at det beste ville vært å sette en stor parentes rundt hele debatten om hvorvidt fri vilje er forenelig med determinisme» (23), skjønner jeg ikke hvorfor han ikke har gitt etter for tilbøyeligheten og kuttet betraktelig.

Man kan spekulere i om determinismedelen er inkludert som følge av barmhjertighet overfor eget nedlagt arbeid: Før utgivelsen av *Frihetens filosofi* verserte det rykter

om at boka ville bli et lengdemessig monstrum. Det har den ikke blitt; i innledningen forklarer Svendsen hvorfor: «I utgangspunktet hadde jeg planlagt en svært omfattende gjennomgang av debatten mellom harde determinister, libertarianere og kompatibilister ... Ved nærmere ettertanke besluttet jeg å begrense dette sterkt» (22). Det kunne med gevinst vært ytterligere begrenset. Store deler av «Frihetens ontologi» oppleves som en fraktetappe skrevet av plikt, og for å kunne forsvare tittelen *Frihetens filosofi* – siden determinismedebatten har vært viktig i filosofien om frihet. Men som Svendsen bemerker (22), har ikke debatten beveget seg nevneverdig fremover, og en pliktskyldig gjennomgang blir derfor stående i skyggen av bokas politiske og etiske deler; der er *Frihetens filosofi* mer interessant og engasjert.

### Individet i sentrum

*Frihetens filosofi* spenner over et vidt spekter av kilder og debatter. For å unngå å sette meg fast i bestemte diskusjoner vil jeg forsøke å gripe an ovenfra, eller mer presist: nedenfra, og undersøke hva som danner bunnen i teorien. Bokas hoveddel består av politiske frihetsanalyser som kretser om individet. Svendsen skriver seg inn i en liberal tradisjon når han hevder at individet i utgangspunktet står fritt til å følge sine egne lyster og ønsker: «Det liberale grunnpremisset er at enhver person har rett til å gjøre som han ønsker, såfremt det ikke gis god begrunnelse for at personen ikke skal ha anledning til å handle slik» (115).<sup>2</sup> Fellesskap, det sosiale, den andre, de andre – altså omgang med andre mennesker – legges til etterpå. Det samme gjør overleverte sosiale strukturer og tradisjoner. Når andre mennesker bringes til torgs, er deres fremste egenskap å legge begrensninger på det enkelte individet. Fellesskapets primæroppgave bestemmes som den å mekanisk regulere de individuelle viljene, og å forhindre dem fra å trå unødvendig inn i hverandres frihetsrom. Svendsen mener ikke at dette er det *eneste* andre mennesker bidrar med, men han insisterer konsekvent på at et visst rom av negativ frihet – frihet fra andres inngripen – må være *fundamentet* i et politisk system.

Den liberale tradisjonen har gjerne vært kritisk til paternalisme, nettopp for å sørge for at grunnmuren av negativ frihet ikke blir rokket ved; så også i Svendsens bok, der temaet er viet et eget kapittel. Svendsen definerer «paternalisme» på følgende måte: «Inngrep for å sikre at folk handler i samsvar med det andre mener ville være deres opplyste egeninteresse» (206). Man trenger ikke uten videre slutte seg til Svendsens definisjon. En mulig alternativ definisjon av «paternalisme» er: «En person, A, mener å vite bedre



enn en annen person, B, hva som er best for B.» Denne alternative definisjonen åpner i større grad for en mulighet Svendsen ikke diskuterer, nemlig *at B selv innser at A vet best*. Det kan tenkes at A har erfaringer fra en annen livsfase enn B, og at B derfor henvender seg til A for å dra nytte av As livserfaring og faderlige omsorg (pater = far). Paternalisme karakteriseres av en asymmetrisk relasjon, der én (eller flere) person(er) forsøker å påvirke en annen til å gjøre det han mener er best for denne andre selv. Det skisserte er en typisk oppdragersituasjon, og Svendsen tilskriver paternalisme en naturlig rolle i oppdragelse av barn. Men så fort det er snakk om myndige mennesker, utlegger han begrepet på en måte som fratar det en mulig positiv betydning.

Følgende eksempel viser tydelig at Svendsen anstrenger seg for å forbeholde «paternalisme» til negative tilfeller: Jeg har malt et gjerde og setter opp en lapp med påskriften «NYMALT», med den hensikt å hindre folk i å søle seg til på den våte malingen. Svendsen innrømmer at dette er et tilfelle av paternalisme, i tråd med hans egen definisjon, men skynder seg å legge til: «I henhold til vanlig språkbruk vil vi ikke kalle dette paternalisme, men heller å være hensynsfull eller hjelpsom» (219). Det blir noe tvungent over å insistere på det negative i et begrep som gjerne kan forstås tosidig: Både positivt, som «faderlig omsorg», og negativt, som «autoritær inngripen».

Videre skisseres ulike former for paternalisme: «hard» og «myk», «svak» og «sterk», «vid» og «snever», samt «sosial» (208–9). Samtlige er forstått som former for autoritære inngrep, og det er kun gradforskjeller som skiller begrepene. Jeg mener at Svendsens anstrengt negative bestemmelse av paternalisme må forstås i sammenheng med rommet av negativ frihet han forbeholder ethvert individ. Med streng tøyelføring forsøker han å forhindre det løpske paternalismebegrepet fra å brase inn i bærebjelken for det liberale politiske systemet. Det er hardt arbeid, og jeg er usikker på om Svendsen har full kontroll.

### Positiv og negativ frihet

Lignende anstrengelser kan man se i behandlingen av skillet mellom *positiv* og *negativ* frihet, som gjerne forbindes med Isaiah Berlin. Svendsen introduserer begrepene grundig i et eget kapittel, og de spiller en viktig rolle i boka. En tidlig formulering lyder: «Negativ frihet vedrører spørsmålet om hvilke muligheter som står åpne for meg, mens positiv frihet vedrører spørsmålet om hvem eller hva som styrer meg» (121). Videre bruker han Berlin til å bestemme negativ frihet som «fravær av ytre hindringer som er produkter av 'foranderlige menneskelige praksiser'»

(121). Man er altså fri, i negativ forstand, i en grad som tilsvare det område hvor man kan handle uhindret av andre mennesker. Negativ frihet består i at flest mulig dører står åpne, men angir ikke i positiv forstand hva som befinner seg bak disse dørene. Det negative frihetsbegrepet unngår å si noe innholdstungt. Som presisert danner et visst rom av negativ frihet, tilskrevet hvert enkelt individ, grunnfjellet i liberal tenkning, men Svendsen er også klar på at dette alene ikke er nok. Det negative frihetsbegrepet har behov for supplement fra et positivt.



Illustrasjon: Synne N. T. Dalen

Positiv frihet innebærer å ha kontroll over eget liv. For en følelse av selvbestemmelse er det ikke tilstrekkelig å definere negative begrensninger; det trengs også en redegjørelse for hvilke positive alternativer som er tilgjengelige (131). Berlin skriver: «Jeg ønsker fremfor alt å ha bevissthet om meg selv som et tenkende og aktivt vesen som vil noe, som er ansvarlig for sine valg og som er i stand til å forklare dem med henvisning til egne ideer og mål» (sitert i Svendsen 2013:128). Svendsen er deretter rask med å koble det positive frihetsbegrepet til autonomi, det å være selvlovgivende. Han unnlater dermed å peke på

**Med streng tøyelføring forsøker Svendsen å forhindre det løpske paternalismebegrepet fra å brase inn i bærebjelken for det liberale politiske systemet.**



hvordan sosiale strukturer og mellommenneskelige relasjoner er viktige betingelser for positiv frihet. For de fleste mennesker er relasjonelle forhold, som vennskap og familie, uomgjengelige bestanddeler i et fritt liv. Uten nære bånd til andre mennesker er det lett å tenke seg at behovet for slike bånd vil bli styrende for alle valg. Den psykiske belastningen ved å være ensom kan være så altoverskygende

**Svendsen konstruerer et valg mellom fellesskap og frihet, og for ham må fellesskapet vike.**

at frihet og autonomi bare fremstår som fjerne ideer. Fremfor å benytte den ypperlige anledningen det positive frihetsbegrepet gir til å bringe mellommenneskelige relasjoner inn i analysen, velger Svendsen symptomatisk å advare nok en gang mot andres innblanding i individets

frihetsrom: «Når fellesskapet skal bestemme hvordan en person skal være fri og gir seg retten til å tvinge dette gjennom med makt, finnes i realiteten ingen autonomi» (129). Jeg mener ikke at Svendsen tar feil med en slik påstand, men i den politiske analysen av frihetsbegrepet er det påtagelig at sosiale strukturer forstås som trusler mot friheten og derfor holdes på en armlengdes avstand. Svendsen konstruerer et valg mellom fellesskap og frihet, og for ham må fellesskapet vike.

**Rett og godt**

Det skjer som nevnt et hamskifte med det siste kapittelet i *Frihetens filosofi*, der Hegel spiller en viktig rolle. Kapittelet utgjør i sin helhet bokas tredje del, «Frihetens etikk», og er ment som et nødvendig etisk supplement til den fortgående politiske analysen. Grunnen til at et slikt etisk

supplement er nødvendig, er at Svendsen stadig insisterer på at politikken bare skal vedrøre den ene siden av et skille mellom *rett* og *godt*, nemlig *rett*.<sup>3</sup> Det er avgjørende, mener Svendsen, å unngå at det i en politisk redegjørelse for frihet legges føringer på hva som er det gode. Det er nemlig et av liberalismens fremste kjennetegn at den ikke gir oppskriften på et godt liv (115).<sup>4</sup> Svendsen mener, så lenge han skriver «Frihetens politikk», at du finner ingrediensene og oppskriften til et godt liv ved å prøve og feile deg fram på egen hånd. Men så fort politikken er et tilbakelagt stadium, og vi beveger oss inn i det etiske, er det som om vi møter en ny forfatter. Slik omtaler han nå forpliktelse overfor andre mennesker:

Hegels poeng er ... at å gå inn i en slik forpliktelse er å realisere sin frihet, snarere enn å bli ufri – det er å gi ens frihet innhold, det er frihet til å bli noen. Ved å leve sammen med andre mennesker lærer man seg selv å kjenne – man blir klar over hvem man selv er. (297–298)

Forvirrende nok uttrykker det ovennevnte sitatet essensen av bokas konkluderende avslutning. Her legges det avgjørende vekt på at forpliktelse overfor andre mennesker gjør friheten virkelig, og at det rent subjektivt verdsatte forblir tomt og innholdsløst. Den siste av de to siterte setningene gir assosiasjoner til tolkningstradisjoner etter Hegel som har pekt på anerkjennelse som et kjernebegrep hos ham (se Honneth 1995, Fraser og Honneth 2003, og Williams 1997). I prosessen med å lære seg selv å kjenne spiller andre menneskers og gruppers anerkjennelse av mennesket som et selv med vilje og frihet en helt fundamental rolle. Svendsen ser åpenbart anerkjennelse som grunnleggende for menneskelig selvutvikling og frihet, men nekter likevel å la dette få en plass i «Frihetens politikk». Begrunnelsen for dette er at politikken bare skal handle om hva som er det rette (115, 116, 269).<sup>5</sup> Balansen mellom insisteringen på negativ frihet på den ene siden og den positive omtalen av andre mennesker på den andre, er skjev: «Frihetens politikk» teller 165 sider, mot etikk-delens fattige 26. Avslutningen fremstår som besynderlig løsrevet fra bokas hoveddel, med sin oppvurdering av andre mennesker, fra status som potensiell trussel til mulighetsbetingelse for subjektiv frihet.

Jeg deler en vesentlig bekymring som Svendsen gir uttrykk for i det avsluttende kapittelet:

[Det] er et stort problem at vi i for stor utstrekning har flyttet idealet om negativ frihet fra den politiske sfæren, hvor det bør få spille en stor rolle, til det personlige planet, hvor det ikke har en like innlysende plass ... Vi forstår i dag ofte

friheten som rent negativ, som en frihet fra alle forpliktende relasjoner til andre mennesker. Men den kan også tenkes som en positiv frihet til å inngå slike relasjoner. Det er en mindre ensom frihet. (296)

Hvis jeg skal tillate meg å spekulere, undrer jeg om ikke den konsekvente insisteringen på negativ frihet i den politiske sfæren, som Svendsen er en av mange representanter for, nettopp bidrar til at det negative frihetsbegrepet flyter over sine grenser og begynner å dominere på det personlige planet. Denne refleksjonen tillater ikke Svendsen seg. Den kan nemlig skape vesentlige problemer for hans bestemmelse av virkeområdet til liberalistisk politisk teori som *rett*, og ikke *godt*. For er ikke fenomenet i sitatet nettopp et eksempel på at en liberal oppfatning om det rette internaliseres og gjøres til et mål også på det individuelle plan? At det rette får karakter av å være det gode på individnivå? Tyder ikke dette på at tanken om hva som er det gode, er produkt av en vekselvirkning mellom deler og helhet, mellom individ og samfunn, snarere enn at det gode alltid har opphav kun i det enkelte individ, slik den liberale tradisjonen legger til grunn?

Skillet mellom rett og godt har noe for seg. En tendens i dag er at det blir stadig vanskeligere å felle moralske dommer. Forsøk på såkalt moralisering blir gjerne møtt med henvisning til en eller annen lov eller et eller annet reglement, og dette er ment å stoppe diskusjonen. «Jeg har fulgt loven, derfor kan du ikke klandre meg.»<sup>6</sup> Et slikt utsagn indikerer et sammenfall mellom rett og godt, og det er uheldig. Jeg mener derfor at Svendsen gjør klokt i å presisere dette skillet. Det er derimot usikkert hvor heldig det er å fastholde at politisk teori bare skal handle om det rette.<sup>7</sup> Jeg mener dette blir en kunstig bestemmelse. For å begrunne det ytterligere vil jeg peke på et annet moment ved den liberale teorien om frihet, som inneholder klare føringer for hva som er det gode. På den måten vil jeg utfordre påstanden om at den liberale teorien om frihet ikke sier noe om hva som er et godt liv.

### Frihet og valg

«Frihetens kjerne er evnen til å foreta valg» (132) slår Svendsen fast. Han supplerer med å redegjøre for Amartya Sens begrep om et *prosessaspekt* ved frihet, som innebærer at selve det å kunne velge er av stor betydning for individet. Svendsen trekker også inn John Rawls til støtte for dette synet:

John Rawls er typisk her ved å betrakte frihet som et primærgode som personer heller vil ha mer enn mindre av. Han argumenterer med at folk «ikke er tvunget til å akseptere mer

[frihet] hvis de ikke ønsker det, og at en person heller ikke vil lide under større frihet». Tanken er at du under ellers like omstendigheter vil foretrekke  $n+1$  alternativer fremfor  $n$ . (125, Svendsens hakeparenteser)<sup>8</sup>

Kort sagt: Jo flere valgalternativer, jo bedre. Merk at «frihet» her brukes synonymt med «valgalternativer». Det mest interessante ved dette sitatet er to tilføyelser Svendsen gjør i sluttnotene. Den første problematiserer påstanden i sitatet ved å påpeke at et stort antall valgmuligheter kan virke paralyserende. Men mest interessant er den andre bemerkningen, der det står: «Vi må forutsette at innholdet i hvert alternativ er kjent ... for aktøren. Vi kan altså ikke legge til grunn ukjente alternativer» (318). Mange alternativer er altså ikke et gode hvis innholdet i ett eller flere av alternativene er ukjent. Jeg spør meg da, i hvilke valgsituasjoner er innholdet i alle valgalternativene kjente, og i hvilke er de ukjente? Svendsens eksempler på valgsituasjoner er gjerne av den litt banale (i betydningen hverdagslige) sorten, som å skulle kjøpe t-skjorter i en klesbutikk (125), eller syltetøy i en dagligvarebutikk (318). I slike eksempler er det rimelig å anta at innholdet i alternativene er godt kjent. Man klarer uten problemer å overskue de umiddelbare konsekvensene av å velge en hvit t-skjorte fremfor en svart, eller av å ta med seg blåbærsyltetøy i stedet for bringebærsyltetøy. Men er egentlig denne typen valgsituasjoner vesentlige for å forstå menneskelig frihet? Hva med livsvalg? Vet for eksempel en videregående elev hva de ulike studiealternativene innebærer? Kjenner man innholdet i alternativene når man velger å sette barn til verden, eller å gifte seg? I slike situasjoner kan den positive paternalismen være nyttig. Det kan være et gode å kunne lytte til råd fra personer som har gjennomlevd de alternativene du selv står overfor, og dra nytte av asymmetrien i relasjonen. Jeg mener ikke å si at jeg er for tvangsekteskap, eller at man tildeles et yrke fra fødselen av. Men det er utilstrekkelig å insistere på at en politisk teori skal legge til rette for at individet har flest mulig valgmuligheter uten samtidig å gi det en hjelpende hånd med å skjelne mellom dem, og gi innsikt i hva de innebærer. Svendsen er nok til en viss grad enig, men han er svært restriktiv med å tillate denne typen hjelp (varsellampene for paternalisme blinker). Uansett holder han fast ved at en politisk praksis skal legge til rette for at flest mulig valgmuligheter står åpne. Det er en måte å definere dette som et gode på. Svendsens liberale politiske teori om frihet begrenser seg derfor ikke til det område han selv peker ut, nemlig det rette, den forsøker også å definere økt antall valgmuligheter som godt.

### Real Madrid–Vest-Lofoten

Når Svendsen holder fast ved et visst rom av negativ frihet for hvert individ, er det ikke umotivert: Det går an å skimte i teksten et samfunnsmessig mareritt som hans egen teori er ment å være motgift mot. Skrekkscenariot er historiens totalitære regimer der individet ikke ble innrømmet noen ukrenkelige rettigheter, og hvor drap av bestemte folkegrupper var legitimt. Få vil være uenig med Svendsen i at man bør gjøre sitt ytterste for å unngå at slike regimer får gjenoppstå. Derfor bruker han rambukk på dører som er så istykkerslått at det bare er flis igjen, når han i en ekskurs om utopier over flere sider går til front-

### Hvis du gjør kommunistregimet i Sovjet til din politiske motstander, er det bare Nazi-Tyskland som kan konkurrere om å yte dårligere motstand.

talangrep på Stalins totalitære kommunistregime. Hvis du gjør kommunistregimet i Sovjet til din politiske motstander, er det nesten bare Nazi-Tyskland som kan konkurrere om å yte dårligere motstand. Det blir som å plassere Real Madrid i norsk femtedivisjon. Walkover. Det som gjør ekskursen provoserende, og ikke bare uinteressant, er at Svendsen får det til å fremstå som om det er en direkte linje fra Hegel, via Marx, til masseutryddelser (fra side 184 og fremover). Dette gjør han ved en enkelt henvisning til en historieførelsesning av Hegel, som kun behandles i et avsnitt på fire setninger. Dette er på grensen til det uredelige. I Hegels utgitte verk *Rettsfilosofien* finner man en rekke sitater som nettopp advarer mot et syn på individet som ligner det som fikk utspille seg i Sovjetregimet. Hegel skriver for eksempel:

Siden jeg bare er levende og fri i en kropp, må dette levende tilværet ikke misbrukes som trekkdyr. I den grad jeg lever, er ikke sjelen (begrepet og på et høyere nivå det å være fri) og kroppen skilt; kroppen er frihetens tilvære ... Det er derfor bare en idéløs, sofistisk forstand som kan lage et skille som impliserer at *tingen i seg selv*, det vil si sjelen, ikke blir berørt eller tar skade når *kroppen* blir mishandlet. (Hegel 2006:91, se noten for flere sitater som understøtter poenget)<sup>9</sup>

Hvordan kan man overse et slikt vakkert forsvar for kroppens ukrenkelighet? Svendsen karakteriserer den marxistiske kommunismen som en «religiøs ideologi» (186): Kommunismen erstattet den gamle absolutte religiøse verdensordenen med en like absolutt politisk teori. Hvis de faktiske menneskene ikke passet teorien, valgte man heller å forsøke å forandre eller fjerne menneskene fremfor å endre teorien. Også i denne forbindelse kunne Svendsen med hell lett nøye i *Rettsfilosofien*:



I religionen ... har alltid alt et forhold til totaliteten. Og hvis denne totaliteten vil gripe inn i alle statens forhold, så vil den bli fanatisk. Den vil ønske å finne det hele i alt særegent, og vil ikke kunne sikre det på annen måte enn ved å ødelegge det særegne, for fanatismen består nettopp i å ikke tolerere særegne ulikheter. ... Religionen som sådan må derfor ikke være det som regjerer. (Hegel 2006:324)

Hvis Svendsen mener det fins en kime til det totalitære hos Hegel, må han gjerne argumentere for det. Men når han begrenser seg til antydninger, og glatt overser påviselige anti-totalitære utsagn fra Hegel i en bok han selv siterer i *Frihetens filosofi*, fremstår ekskursen om utopier som bokas svakeste del.

Ekskursen uttrykker svært tydelig den skrekkvisjonen Svendsen ønsker å blande motgift mot, nemlig det totalitære. Det er selvfølgelig prisverdig, men det er ikke sikkert

at den beste måten å unngå et problem på er å løpe lengst mulig i motsatt retning: Det fins gjerne grøfter på begge sider av en vei. Svendsen har nok ikke løpt helt over i motsatt grøft, men han beveger seg tidvis på kanten.

## Personvern

*Frihetens filosofi* er på sitt beste når boka trekker inn dagsaktuelle problemstillinger i frihetsdiskursen. Jeg har allerede nevnt sluttkapittelet, der Svendsen uttrykker bekymring for at den negative friheten flyter over sine bredder. I tillegg gir Svendsen et friskt bidrag til debatten om personvern. I det offentlige ordskiftet er det gjentatt til det kjedsommelige at faren ved et svakt personvern er muligheten for misbruk av informasjon. I min norske naivitet har jeg aldri latt dette skremselsbildet ta nattesøvnen fra meg. Som mange andre har jeg tenkt at siden jeg ikke har noe å skjule, er det ikke så nøye.

Svendsen mener å kunne gi begrunnelse for personvernet som lodder dypere i menneskets eksistensielle kår (241), og argumenterer for at tap av privatliv og personvern i seg selv kan være et onde, uavhengig av hvorvidt informasjonen blir misbrukt. Svendsen parafraserer:

James Rachels hevder det finnes en underliggende verdi i alle de interessene som er samlet i privatlivsbegrepet. Verdien ligger ifølge Rachels i den nære forbindelsen mellom evnen til å kontrollere hvem som har adgang til oss, herunder informasjon om oss, og vår evne til å skape og utvikle ulike sosiale relasjoner til andre mennesker. Privatlivet muliggjør en avstand til visse mennesker slik at man kan danne desto nærmere bånd til andre mennesker. (246–247)

Rachels mener at det å avgrense og råde over en personlig sfære, der man selv kan avgjøre hvem man vil slippe inn, og hvor langt, er avgjørende i etableringen av sosiale relasjoner. Det kan innvendes at selv i et samfunn blottet for personvern og privatliv, ville fremdeles muligheten for personjering av informasjon vært til stede, bare i en mindre grad. Selv med total overvåking ville ikke offentlig tilgjengelig informasjon blitt identisk med den informasjonen jeg bærer på om meg selv. Derfor ville jeg fremdeles hatt noe å grense inn og slippe andre inn i. Men innvendingen feller ikke Rachels' argument, som uansett trekker i retning av mer personvern på en skala av gradforskjeller. Svendsen slutter seg delvis til Rachels, men utvikler tanken videre i relasjonen til en selv. Han påpeker at privatlivet danner et rom der individet kan utvikle en egen identitet. «Det dreier seg ... ikke bare om en sfære hvor vi er unndratt andres potensielle fordømmende blikk, men om en sfære hvor vi er unndratt ... blikket overhodet og derjens-

nom også kan slippe å observere oss selv, slik vi gjør når vi er oss bevisst at andre observerer oss» (247). Tanken er at man har behov for et rom der man kan leve i spontanitet, et fravær av forsiktighet og begrensning (249). Jeg har mer sans for dette forsvaret for det positive behovet for å være alene enn for det negative behovet for ikke å bli sett av andre. Sistnevnte behov er beslektet med den negative frihetens inntog i den personlige sfæren.

## Ettertanker

Jeg har i det vesentlige øvet immanent kritikk av Svendsens bok, men jeg vil gi noen avsluttende bemerkninger om temaer som er utelatt. Det første er den manglende problematiseringen av en trend som nordmenn er blant de fremste eksponentene for, nemlig tendensen til at frihet er noe som utfoldes i kjøpshandlinger; de nære båndene mellom frihet og rollen som konsument. Denne problematikken bringes ikke inn annet enn implisitt ved at Svendsens illustrerende eksempler ofte – og tidstypisk – er kjøpshandlinger.

En annen vesentlig mangel, beslektet med den første, er utelatelsen av en (re)vurdering av frihetsbegrepet i lys av moderne globale miljøproblemer. Det vil si, helt utelatt er det ikke, det er nevnt med én setning på side 204, som en tilføyning til et punkt om helse i en liste over grunnleggende rettigheter. Jeg siterer: «Denne rettigheten vil for øvrig også ha implikasjoner for miljøet, da omfattende forurensning m.m. vil utgjøre trusler mot helsen» (204).

*Frihetens filosofi* gir i stor grad uttrykk for den typen frihet som rike vestlige samfunn er tuffet på. En frihet som gjerne forstås å øke i takt med materiell levestandard, men som vanskelig kan gjøres universell fordi jorda ikke har nok materiale å tilby. De begrensede naturressursene er et innholdstungt faktum som en rettighetsbasert frihetsforståelse kommer til kort i møte med. En politikk som bare vedrører det rette kan si mye om personvern, men lite om naturvern.<sup>10</sup> For personer har, i motsetning til naturen, rettigheter. Svendsens frihetsanalyse konsentrerer seg om begrensninger mennesker kan legge på hverandre, men unngår ubønhørlig å undersøke grensene som settes av naturens begrensede ressurser. Endringer i klima og tappingen av ikke-fornybare energikilder er høyst aktuelle og relevante faktorer for menneskers frihetsutfoldelse. Det spørres om ikke Svendsens bok i fremtiden vil bli stående som en av de siste fra en tid da det fremdeles var mulig å drøfte frihet uten overhodet å trekke inn miljøproblematikk.

## NOTER

<sup>1</sup> Henvisninger til *Frihetens filosofi* angis bare med sidetall.

<sup>2</sup> Svendsens utgangspunkt ligger tett opp til John Stuart Mills tanker om frihet i *On Liberty*. Mill skriver: «The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs or impede their efforts to obtain it» (Mill 2005:16–17).

<sup>3</sup> Hegel deler ikke denne oppfatningen, han skriver: «Rett og moral kan ikke eksistere hver for seg. De må ha sed og skikk til å bære dem og være deres grunnlag» (Hegel 2006:202). Svendsens modell er at individets negative frihet er grunnlaget, så kommer positiv frihet, og siden moral. Hegels modell er at sed og skikk («Sittlichkeit», «ethical life») danner grunnlaget for både rett og moral. Hegel har i hvert fall historien på sin side.

<sup>4</sup> Svendsen presiserer i en fotnote (nr. 157 s. 316) at det finnes liberale teorier som også er teorier om det gode, såkalt *perfeksjonistisk* liberalisme, men han mener altså like fullt at den liberalismen han selv forfekter ikke er en teori om det gode.

<sup>5</sup> Angående skillet mellom rett og godt kan det være interessant å skjele til John Rawls' *Political Liberalism*. I motsetning til Svendsen forstår ikke Rawls rett og godt som fullstendig adskilte begreper, men snarere som komplementære. Begrepet rettferdighet, som for Rawls er selve grunnlaget i en liberal politisk teori, må utledes fra både en idé om det rette og en idé om det gode, men det rette må gis forrang. For Rawls er følgelig en politisk teori grunnlagt på både en oppfatning om det rette og en oppfatning om det gode; det rette er primært, det gode sekundært, men begge er nødvendige (Rawls 1993:173). Svendsen henviser sjelden til Rawls, og skriver tidlig i *Frihetens filosofi* at han mener Rawls teori om rettferdighet «ikke lenger produserer så interessante innsikter» (12).

<sup>6</sup> Samme formale måte å møte vanskeligheter og kritikk på, gjorde Søren Kierkegaard i sin tid narr av på fornøylig vis: «Er der een eller anden Sag af Betydning for Samfundet, saa samler ordentligviis Menneskenes Anstrengelse sig paa: at faae en Comite nedsat. Naar den er nedsat, er man beroliget, bekymrer sig ikke stort om Comiteen gjør Noget, glemmer tilsidt det Hele» (Kierkegaard 1962:142).

<sup>7</sup> Jeg har fundert på hvordan Svendsen mener at det rette skal etableres uten å komme i kontakt med en eller flere oppfatninger om det gode. Det nærmeste jeg har kommet å finne et svar på dette spørsmålet, er en henvisning til tidlig kontraktteori og 'Thomas Hobbes' tanke om at hvert individ gir bort en viss grad av selvbestemmelsesrett ved å inngå en samfunnskontrakt; dette danner grunnlaget for visse universelle rettigheter (115–116). Slik forstått er etableringen av det rette net instrumentell, og unngår dermed kontakt med ideer om det gode. Det rette blir et slags rammeverk som kan kles med individuelle oppfatninger om det gode.

<sup>8</sup> Hegel er av en annen oppfatning. Det er vanlig å tolke ham dit hen at en uinnskrenket frihet i den forstand Rawls beskriver, medfører ubestemthet, som i for store mengder kan føre til lidelse (jf. f.eks. Honneth 2001). I *Rettsfilosofien* skriver han om ubestemthet: «Det kan ... oppstå en lengsel etter noe objektivt, og da foretrekker mennesket heller å bli tjener og underkaste seg fullstendig for å unngå tomhetens og negativitetens kvaler» (Hegel 2006:202). Hegel peker med dette ut ubestemthet som en mulig vei til det totalitære. Denne innfallsvinkelen avviker markant fra Svendsens.

<sup>9</sup> «Når *ett* medlem av samfunnet blir krenket, så blir samtidig *alle* andre det» (Hegel 2006:269); «Staten er den konkrete frihetens virkelighet. Den *konkrete friheten* består imidlertid i at den personlige individualiteten og dens særegne interesser både blir *utviklet* fullstendig og at *dens rett må bli anerkjent* for seg» (Hegel 2006:302); «Den moderne statens vesen består i at det allmenne er blitt forbundet med individenes fulle frihet med hensyn til deres særegenhet og velstand, og at familiens og det borgerlige samfunns interesser må bindes sammen til en stat, men samtidig kan ikke det allmenne målet fremmes uten særegenhetenes

egen viten og vilje, som må beholde sin rett» (Hegel 2006:303). Legg merke til at Hegel forholder seg til et både-og i forholdet mellom frihet og fellesskap, mens Svendsen forstår begrepene som motsetninger og velger dermed friheten. Det kan se ut som Svendsen forsøker å presse Hegel inn i et dikotomisk enten-eller-skjema når det gjelder frihet og fellesskap, og at Hegel ifølge Svendsen faller ned på fellesskapssiden. At en slik tolkning er reduksjonistisk og forenkende, blir tydelig i lys av hyppigheten av sitater der Hegel presiserer viktigheten av subjektiv frihet.

<sup>10</sup> Man kan innvende at Svendsens teori kan håndtere problemet med menneskeskapt klimaendringer indirekte. For eksempel: Hvis menneskers utslipp av klimagasser fører til økt gjennomsnittlig temperatur på kloden, som igjen fører til mer ekstremvær som rammer mennesker, kan man hevde at ofrene for ekstremværet er ofre for «hindringer som er produkter av 'foranderlige menneskelige praksiser'» (121), og følgelig har fått sin negative frihet krenket. Dette kan brukes som argument mot disse menneskelige praksisene. Eksempelen fremstår som en svært tungvinn og innfløkt måte å analysere miljøproblemer på, men jeg skal ikke ta den diskusjonen her. Det er tilstrekkelig å påpeke at Svendsen ikke engang forsøker å vise hvordan hans teori eventuelt skulle kunne behandle miljøproblemer.

## LITTERATUR

- Fraser, N. og Honneth, A. 2003, *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, Verso, London.
- Hegel, G.W.F. 2006, *Rettsfilosofien* [1821], Johnsen, D. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
- Honneth, A. 1995, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge.
- 2001, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Ditzingen.
- Kierkegaard, S. 1962, *Samlede værker: bind 19* [1855], Gyldendal, København.
- Mill, J.S. 2005, *On liberty* [1859], Cosimo, New York.
- Rawls, J. 1993, *Political Liberalism: Expanded Edition*, Columbia University Press, New York.
- Svendsen, L.F.H. 2003, *Hva er filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- 2013, *Frihetens filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Williams, R.R. 1997, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley og Los Angeles.

# Å TENKE I TORONTO

Av Reier Helle

Canada er ikke så forskjellig fra Norge, i alle fall er ikke Toronto det. Riktignok snakker man engelsk, men for slikt har den norske skole og UiOs engelske filosofisum rustet en. Myndighetene i Ontario (provinsen der Toronto ligger) er opptatt av å begrense innbyggernes alkoholkonsum, akkurat som de norske. For å kjøpe vin, øl eller sterkere saker må man besøke LCBO, vinmonopolets canadiske tilsvarende. Jeg er blitt fortalt av bekjente fra Quebec (Ontarios naboprovins) at slik paternalisme forekommer de stolte franskættede latterlig (deres ord). Osten er både dårligere og dyrere her, og mine canadiske medstudenters overdrevne oppslutning om det norske sosialdemokrati gjør ikke opp for det.

Jeg kom til Canada for å filosofere ved University of Toronto (UofT). Det er flere universiteter i Toronto, men UofT er det største, med ca 40 000 studenter. Skillet mellom undergraduates (ca tilsvarende BA) og graduates (MA eller PhD) er sterkere enn skillet mellom BA- og MA-studenter ved UiO, så jeg har bare sett en brøkdel av dem. Universitetet er delt i tre, St. George campus, Mississauga campus og Scarborough campus. Fra St. George høres det ut som St. George er det gjeveste av dem. MA og PhD-studentene befinner seg der, og beveger seg bare nødvendig til de andre campusene når lærerplikten kaller. Jeg deler kontor med fire andre i 5. etasje i Jackman Humanities Building på St. George campus i sentrum av Toronto. Kontoret er en av fordelene ved å utveksle som MA-student. Jeg har det ofte for meg selv. Om det skyldes de andres uvilje mot å sitte time, dag og uke etter uke i samme rom i samme stol mellom de samme hvite veggene eller klanderverdig arbeidsmoral vet jeg ikke, skjønt jeg betviler det siste. Jeg har tilbrakt uttallige timer ved min vindusplass, lesende og skrivende. Heldigvis er det andre som likesom jeg er blitt beskyldt for å bo på instituttet, og som jeg gjerne har spilt kort med når mørket senker seg over hjernen og hindrer ethvert forsøk på å utfinte fru filosofi.

Man er glad i analytisk filosofi ved UofT; det henger antagelig sammen med at UofT er det eneste av de canadiske universitetene som regnes som en del av nettverket av prestisjetunge (oppblåste) amerikanske universiteter innenfor utvalgte felt – i hvert fall om man skal tro

studentene her. Filosofiinstituttet ved UofT er sterkt på metaetikk, etikk, antikk filosofi, middelalderfilosofi, metafysikk, og bevissthetsfilosofi.

Videre er instituttet angivelig det største og mangfoldigste i Nord-Amerika. I løpet av det siste året har imidlertid mangfoldet tapt seg. Tre professorer som jobbet med fenomenologi, eksistensialisme og annen kontinentalfilosofi har forlatt sine poster. Studentene under deres vinger forsøker fortvilet å påvirke administrasjonen; så langt har intet hendt. Om man liker distinksjonen mellom analytisk og kontinental filosofi eller lik undertegnede regner den for en kvalmende sosial konstruksjon som lar dekke over ignorante angrep

**Osten er både dårligere og dyrere her, og mine canadiske medstudenters overdrevne oppslutning om det norske sosialdemokrati gjør ikke opp for det.**



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

på tenkning man ikke liker, er det ikke til å komme unna at det er en viss animositet mot Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty og andre i Nord-Amerika. Likevel er det fortsatt en skare PhD-studenter som vier seg til slik tenkning her.

Jeg kom imidlertid ikke til UofT på grunn av mangfoldet. Jeg kom på grunn av stedets viden kjente kyndighet i antikk filosofi. UofT har nemlig et program for antikk- og middelalderfilosofi, forkortet CPAMP (Collaborative Program in Ancient and Medieval Philosophy), som tiltrekker seg skarpingene uten evne til å gi slipp på fortidens fabuleringer.

Det er her en mengde professorer i antikk filosofi hvis navn man vil kjenne fra vitenskapelige artikler om man holder på med slikt, og hverken studentene eller undervisningen skuffer på området. (Jeg har imidlertid lært at om man arbeider med antikk platonisme er faren stor for at man regner sin retning hevet over kritikk. Dette er selvfølgelig ikke eget for platonistene og deres moderne fortolkere, men jeg har ikke sett sterkere vilje til å slutte fra en motstanders feil til ens egen læres sannhet annetsteds; da jeg tok et emne om midtplatonistenes filosofi forsøkte jeg stadig å forsvare stoikerne mot platonistenes urimelige angrep, angrep professoren for det meste forklarte og la frem som endelige motbevis.) Det er en mengde arrangementer i antikk filosofi. Hvert semester er det en workshop der utvalgte forskere legger frem sitt nyeste arbeid, og besøkende foredragsholdere er ikke sjeldne, ei heller derfor instituttets mat- og vinfylte mottagelser. Slikt gir gode arbeidsavbrekk og anledning til å utspørre fremragende forskere om deres ferskeste påfunn. Om man liker antikk filosofi er det neppe et bedre sted å dra til enn Toronto.

Det sosiale livet blant MA- og PhD-studentene er sterkt preget av forskerløpet de alle håper å følge. Likevel er canadiske filosofistudenter glade i en dram. Gjengen jeg

### **Man må tåle en del vikingreferanser – sjefen for CPAMP kaller meg «our resident viking».**

gjernep oppholdt meg med likeså, men som oftest til en diskusjon eller et spill av et eller annet slag. En anselig mengde av studentene her er begeistret for brettspill. Og det bød ikke meg imot.

Det er kun få canadiske stereotyper. Én er nærmest patologisk å unnskyldte seg for alt mulig; en annen å uttale «aboot» «aboot», en tredje å si «eh» i tide og utide («a fine day today, eh?», «your brother's spleen is going, eh?»). De to siste stemmer i stor grad, selv om de selvfølgelig varierer hos forskjellige folk (noen uttaler også «house» «hoose»); jeg har selv umerkelig lagt meg til noen «eh» her og der. Den første er derimot overdrevet. Noen unnskylder seg mer

enn godt er, andre gjør det ikke. Én stereotypebekreftende erfaring har jeg dog hatt: Jeg vandret oppover St. George street, på vei til filosofinstituttet, tapt i egne tanker på Khryssippos og hellebor, da jeg gikk inn i en fyr som sto i kø for å bestille en pølse. Selv om han holdt på å velte og var fullstendig uskyldig, vendte han og unnskyldte seg. Jeg grublet perpleks over hendelsen, dessverre lenge nok til at mannen fikk pølsa og gikk sin vei før jeg hadde sagt unnskyld.

Toronto er ikke et turistmål. Med unntak av det ruvende CN-tower i sentrum er det lite annet enn shopping å friste med (få kommer for filosofien). Jeg og en venn planla å bestige tårnet, men da det viste seg å koste 20 dollar, ombestemte vi oss. Jeg har imidlertid ikke gitt opp; forhåpentligvis vil det være en regnfri maidag egnet til å ta en heis og kikke utover byen.

Jeg tror folk her er mer åpne for å snakke med fremmede på gaten eller andre passende steder, men jeg er ikke sikker. Selv har jeg ikke forsøkt og bare sjelden er jeg blitt utsatt for dette (den norske innesluttetheten i offentligheten sitter langt inne). Da jeg tok bussen til flyplassen før jul virket ikke kassa i bussen, så jeg fikk ikke betalt kontant; bussjåføren fortalte meg oppgitt at busselskapet var dårlig drevet og at han ofte måtte la folk kjøre gratis. Jeg kunne imidlertid tipse ham for turen. Det var tydelig at pengene ville gå rett i hans lomme. Jeg mente det var mer sannsynlig at klagene hans over selskapet hadde holdt enn at han var en skurk, og ga ham 10 dollar. Resten av turen hørte jeg på historiene hans og kommenterte med grynt uttrykkende vekselvis oppgitt over selskapet og enighet. Da vi kom til flyplassen tvang han de andre passasjerene til å betale for turen i selskapets kiosk. Jeg slapp, og fikk et klapp på skulderen.

Jeg har ikke bare tatt emner i antikk filosofi, men også et i metaetikk og et i etikk. I disse emnene spesielt klarte professoren å dyrke frem følelsen av at man strevde sammen for å finne ut hvorhen veien går videre. Jeg anbefaler sterkt en tur til Toronto, ikke fordi norgesbegeistringen og gjestfriheten er stor (man må tåle en del vikingreferanser – sjefen for CPAMP kaller meg «our resident viking»), eller fordi bussjåførene gir en avslag hvis man snakker dem etter munnen, men fordi filosofien er god. En advarsel til potensielle antikkstudenter er likevel på sin plass: Den amerikanske/canadiske uttalen av gresk og latin låter ikke godt for det norsktrente latin- eller greskøre, og tør jeg si overhodet.



# UTDRAG FRÅ DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Ka** (av jap. 火, «eld»). Eitt av dei fem elementa i tradisjonell japansk filosofi, saman med jord (Chi 地) vatn (Sui/Mizu 水) vind (Fū/Kaze 風) og tomrom (Kū/Sora 空). Eld representerer energi og det som set ting i rørsle.

**Kanon** (av gr. κανών, «regel», «målestokk»). Tapte verk av den greske filosofen Epikur (341–270 f. Kr.). Den viktigaste kjelda til kunnskap om verket er skriftene til Diogenes Laertius. Når ein snakkar om Epikurs kanon i dag, er det vanlegvis med referanse til epistemologien som utgjorde innhaldet i verket. For Epikur stod «kanon» som ein av tre filosofiske hovuddisiplinar, saman med fysikk og etikk. Verket *Kanon* skildra reglar for korleis ein gjer sanne dommar om verda, og korleis ein bør handle. Til grunn ligg det tre kriterium oppfatningane våre må målast etter: sansing, grunnleggjande omgrep og kjensler. Dei to første er målestokkar for fysikk og metafysikk, medan den siste er etikken sin målestokk.

Epikur var ein streng empirist som hevda at alle oppfatningar vi dannar oss, må springe ut frå sanseerfaring. Desse gjev oss ein passiv tilgang til det som er i verda. Sansane gjer ikkje nokon dom over det som påverkar dei, og såleis seier dei ingenting om korleis noko faktisk er uavhengig av dei. Sanseopplevingar kan, ifølgje Epikur, aldri ta feil, fordi dei enklast sett er sanseorganane våre sine møte med andre gjenstandar. Dette poenget kan stå fram som noko trivielt, men var ein viktig posisjonering for Epikur i samtida, då andre filosofar gjerne meinte at sansing var eit lite eigna grunnlag for sann og sikker kunnskap.

I tråd med dette er det ikkje råd å nytte kategoriane «sann» og «usann» på reine sanseintrykk, fordi dei i seg sjølv ikkje gjer nokon dom over saksforhold i verda. Dette er det fornufta si oppgåve å gjere. For å illustrere dette kan ein tenkje seg ein ser på ein bein pinne som delvis er under vatn. Auga våre tek imot lyset som reflekterast frå gjenstanden dei er retta mot, og det dannar seg eit synsinntrykk. Men endå har vi ikkje gjort oss opp nokon mening om kva det er vi ser eller kva eigenskapar det har. Det er nemleg fornufta si jobb å dømme over det som kjem til syne gjennom sansane, og med det danne ei oppfatning om det som påverkar dei. På grunn av lysbrytinga i vatnet kan fornufta gjere seg skuldig i å tru at pinnen er bøygd der han møter vassflata. Om det fornufta kjem fram til faktisk stemmer, kan ein altså aldri vere heilt sikker på, vil Epikur meine, og dommane ho gjer, må alltid kunne bevisast eller motbevisast ved hjelp av konkrete sanseerfaringar.

For at det skal vere mogleg for oss å forstå sanseintrykka vi mottar, er det naudsynt at det ein erfarer, vert grunna i grunnleggjande omgrep, *prolepsis*. «Kropp», «sjel» og «sanning» er døme på slike grunnleggjande omgrep. Dette vert gjerne forstått som eit forsøk på å løse Menons paradoks: Korleis er det mogleg å søke kunnskap ein ikkje har frå før? For Platon var det avgjerande å kunne forklare korleis mennesket har ei form for grep på verkelegheita forut for den medvitne kunnskapen det tileignar seg. I staden for å gripe til sjela si stadige vandring frå kropp til kropp (med tilhøyrande minnetap), som Platon gjer, vil Epikur nok ein gong hevde at sansane spelar ei avgjerande rolle. Epikur meinte at medan omgrep vanlegvis må kunne definerast ved hjelp av andre omgrep, finnast det nokre vi kan få tak i utan å måtte grunne dei i noko anna enn sanseerfaringar. Ut frå å gjere erfaringar som liknar kvarandre, er vi i stand til å danne idear eller bilete som vi kan trekkje fram frå minnet, og som kan nyttast til å definere nye omgrep.

Den siste målestokken, kjensler, er ulik dei andre, fordi ho relaterer seg til etikk og ikkje fysikk. Med kjensler meiner Epikur i hovudsak nyting og smerte, og dei inngår i epistemologien fordi dei åleine ikkje kan leie oss til å handle, men treng oppfatningar om rett og gale som står i samsvar med dei. Dette heng saman med Epikur sin nokså hedonistiske og jordnære etikk, som oppmodar oss om å søke mest mogleg lykke i dette livet i staden for å sjå til ein eller annan «høgare» instans. Argumentet for dette er basert på Epikur si oppfatning om at nyting og lukke er det same, og at lukke er det høgaste gode, fordi det er det einaste vi søker for si eiga skuld. Det er nettopp fordi vi har direkte tilgang til kjenslene, og at dei per definisjon er gode eller vonde, at dei kan fungere som målestokkar for kva vi bør gjere for å oppnå det gode og unngå det vonde. A.M.

**Katarsis** (av gr. κάθαρσις, «reinsing»). Opphavleg ein medisinsk term for reinsing av kroppen i medisinsk forstand. Det filosofiske og litteraturteoretiske innhaldet fekk ordet med Aristoteles si handsaming av den tragiske diktekunsten i *Poetikken*. Han meinte effekten eit tragisk drama skal ha på tilskodarane sine, er å reinse dei for overflødige kjensler eller lidingar. Reinsinga finn som regel stad ved høgdepunktet i tragedien, kor kjenslene får utløp.

# ESTETIKK OG FREMMEDGJØRING

EN UNDERSØKELSE I LYS AV KANT



## MESTERBREV VED EMIL BERNHARDT

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Oppgaven forsøker å diskutere – og nyansere – begrepet «fremmedgjøring» innenfor rammen av moderne estetikk, og særlig med tanke på til den estetiske erfaring. Bakgrunnen er den amerikanske filosofen Jay M. Bernsteins begrep «aesthetic alienation», som han lanserer i boka *The Fate of Art* (1992). Etter mitt syn får fremmedgjøringsbegrepet hos Bernstein imidlertid en for ensidig negativ valør, blant annet ved å bli knyttet til en modernitetskritikk som særlig legger vekt på tanken om utdifferensiering av gyldighetssfærer i tradisjonen fra Weber og Habermas. Mitt mål var derfor å forsøke å supplere dette bildet gjennom å vise at fremmedgjøring også kan knyttes til estetikken gjennom den estetiske erfaring, og videre at fremmedgjøring, forstått på denne måten, også kan være en ressurs. Delvis i forlengelsen av Bernstein, mener jeg Kant her kan tilby en interessant tilgang.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven din?*

Oppgavens viktigste påstand er at det å gjøre en estetisk erfaring, forutsetter et element av fremmedgjøring, og videre at fremmedgjøringsbegrepet er egnet til å artikulere vesentlige sider ved den estetiske erfaring. Når påstanden er kontroversiell, er det dels fordi fremmedgjøring normalt oppfattes som noe negativt og problematisk. Men også fordi en estetisk erfaring, om vi følger kantiansk terminologi, forutsetter et fritt, harmonisk spill mellom erkjennelseskraftene, et spill som normalt har vært sett på som det motsatte av fremmedgjøring. En sentral forutsetning for mitt argument er derfor å dreie fremmedgjøringsbegrepet fra det jeg har kalt en diagnostiserende, til det jeg har kalt en artikulierende funksjon. Jeg hevder videre at fremmedgjøringsbegrepet er sentralt for den estetiske erfaring idet det kan artikulere forholdet mellom bestemmende og reflekterende dømmekraft, et forhold som er sentralt i Kants diskusjon av hva som skal til for å felle en ren estetisk smaksdom. I tillegg mener jeg fremmedgjøringsbegrepet kan artikulere det faktum at det å felle en smaksdom ikke bare er noe vi gjør, eller som vi kan bestemme oss for å gjøre, men snarere noe som skjer.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Estetikk, estetisk erfaring og modernitet er store, vanskelige begreper. Men hvis man er interessert i en tilnærming som forsøker å holde fast ved det man kanskje kunne kalle deres produktive ambivalens, tror jeg denne oppgaven, gjennom diskusjonen av «fremmedgjøring», kan tilby i det minste én mulig innfallsvinkel. Oppgaven tilbyr dessuten en uvant, og ikke rendyrket eksegetisk, lesning av Kants estetikk, som forhåpentlig kan være fruktbar.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

Jeg er tidligere utdannet musiker og komponist, og jobber for tiden som frilansskribent og musikkritiker i *Morgenbladet* og for enkelte nettaviser. Med tiden håper jeg å få anledning til å fordype meg mer i estetisk teori og kunstfilosofi. Koblingen mellom filosofi og musikk er også interessant.



# FRIHETENS ETIKK – TVETYDIGHET OG VALG I SITUERTE LIV

EN UNDERSØKELSE AV SIMONE DE BEAUVOIRS  
EKSISTENSIELL-FENOMENOLOGISKE ETIKK

MESTERBREV VED  
IDA HELENE HENRIKSEN

*Hva handler masteroppgaven din om?*

I min masteroppgave tar jeg utgangspunkt i essayene *Pyrrhos og Cineas* (1944) og *Tvetydighetens etikk* (1947) skrevet av Simone de Beauvoir. Spørsmålet jeg diskuterer er hva slags forbindelse det er mellom det ontologiske og det etiske, i disse verkene.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Selve problemstillingen er basert i fire relaterte påstander hentet fra disse essayene: 1) menneskets grunnbetingelse er tvetydig, 2) ontologisk sett er vi frie, 3) samtidig er vi gjensidig avhengige av hverandre, og 4) vi må ville frihet for oss selv og andre. Dialektikken mellom disse påstandene muliggjør den eksistensielle etikken Beauvoir representerer. Jeg argumenterer for at Beauvoirs fokus er etisk, snarere enn ontologisk, men at disse dimensjonene er gjensidig avhengige av hverandre. Til en viss grad er det en forbindelse mellom min og andres frihet på et ontologisk nivå, da den ontologiske og konkrete friheten utgjør deler av min situasjon. Dette muliggjør den relasjonelle ontologien vi finner hos Beauvoir, og gjør at hennes tenkning skiller seg ut fra andre filosofer innenfor den eksistensialistiske tradisjonen, som representerer en mer individualistisk ontologi. Med utgangspunkt i den relasjonelle ontologien utvikler Beauvoir sitt begrep om moralsk frihet. Det er på dette nivået forbindelsen mellom det ontologiske og det etiske er sterke, da det er forholdet mellom å utvikle min moralske frihet og å ville andres frihet som er kilden til mitt moralske ansvar for andre.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

Alle som er opptatt av etiske og eksistensielle spørsmål bør lese oppgaven. I tillegg bør alle de som ikke kjenner til Beauvoir, eller bare har lest *Det annet kjønn*, absolutt lese den.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

Mine planer for fremtiden bygger på to ting og de befinner seg i spenningen mellom 1) drøm og 2) realitet: 1) skrive bøker, holde foredrag og filosofiske dialoger og 2) finne en passe relevant jobb for å tjene penger nok til å håndtere studielån og voksenliv.

# UTENFOR AKADEMIET

I denne utgavens Utenfor Akademiet møter vi Slavoj Žižek i et merkelig opptrinn involverende en kvinnelig fotograf og et par hullete Braathens SAFE-strømper; John Locke i dypsindig refleksjon over – ja, hva annet enn – et par hullete sokker; Herman Cappelen i et litt klamt tilfelle av elitær språkføring; Blinderns egen Arild Pedersen i et for filosofistudiets del lite pragmatisk anfall av antifilosofisk pessimisme; og sist, men ikke minst, moralfilosofiens *capo di tutti capi*, don Immanuel K., i ukjent positur på gulvet ved siden av en velvet stol. God fornøyelse!

## Filosofens sokker I

Da den beryktede filosofen og kulturteoretikeren **Slavoj Žižek** gjestet Museet for samtidskunst i Oslo i 2009, ble han plutselig veldig opptatt av hullene i strømpene til en fotograf som ba om å få ta bilder av kjendisfilosofen. Žižek skal ha pekt på strømpene hennes og utbrutt noe slikt som: «Åh, har du huller i strømpene! Det har jeg også!» Hvorpå kjempen fra Ljubljana drar opp buksebena og viser fram et par mildt sagt velbrukte sokker med påskriften Braathens SAFE – det norske flyselskapet som skiftet navn i 1997. Episoden gir opphav til kuriøse spørsmål som: Hvor hadde Žižek disse sokkene fra? Har han brukt dem i alle de 12 årene som har gått siden selskapet skiftet navn? Eller enda lenger? Visste han at sokkene stammet fra et nedlagt norsk flyselskap? Det kan kanskje spekuleres i om sokke-hendelse var en planlagt performance fra Žižek og fotografens side. Kanskje de ønsket å avdekke den post-ideologiske ideologien gjennom kunsten?<sup>1</sup> Hva ville Braathens SAFE-symbolikken i så fall representere? Eller er denne symbolikken irrelevant, kanskje er bare hullene viktig i denne sammenhengen. Om Filosofisk supplement-redaksjonen er kvalifisert til å gjøre en kunsthistorisk fortolkning av dette slaget, er nok heller tvilsomt, så vi går derfor videre til en annen sokke-anekdote av mer tradisjonell filosofisk art.

## Filosofens sokker II

Når vi først er inne på temaet sokker, kan det også være verdt å nevne **John Lockes** variant av det berømte Thesevs' paradoks. Locke så for seg det skrekksenario at det skulle gå hull på hans favorittsokker. Heldigvis, resonnerne

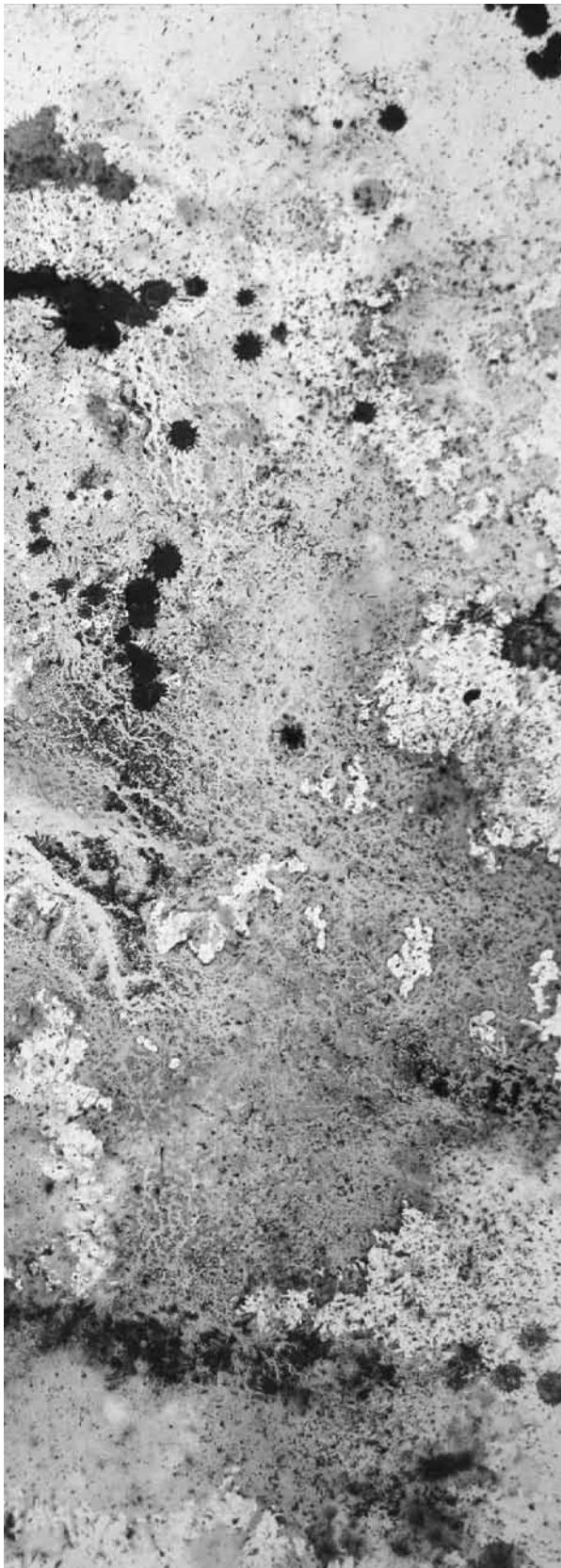
Locke, kan man stoppe hullet med et stykke tøy. Men hva hvis dette gjentar seg så mange ganger at det originale stoffet i sokken fullstendig erstattes av stoppetøy – vil sokken fortsatt være den gode, gamle favorittsokken? Tja. Både ja og nei. Eller? Uansett: Et forferdelig dilemma, som vi håper filosofen aldri fikk oppleve å stå overfor i virkeligheten.

## Cappelens 1 % community

**Herman Cappelen** er en av Norges største filosofiske eksportvarer. Han er professor ved University of St. Andrews i Skottland. For dem som ikke vet det er St. Andrews en liten by som egentlig er identisk med universitetet. Eller sagt på en annen måte: Byen eksisterer på grunn av universitetet. Filosofiforskningen til Cappelen foregår på engelsk, og av den grunn snakker han heller ikke norsk når han foredrar om filosofi. Dette skuffet mange av Cappelens tilhørere da han skulle holde foredrag for filosofi- og idéhistoriestudenter fra UiO som var på studietur til Skottland i fjor. Av dette kan vi kanskje ikke slutte at Cappelen er en forkjemper for utilgjengelighet i filosofien, men det finnes et annet bevis for det (så sant man går god for at vitnesbyrd er en kilde til kunnskap). Den 6. mars i år var det nemlig debatt på Betong med bl.a. Marie Simonsen. (For de som ikke vet det er hun kusina til den selveste.) Debattens tema er ikke relevant i denne sammenhengen, men da det skulle reklameres for kommende arrangementer på Studentersamfunnet, var Akademisk vorspiel med Cappelen et av dem. Debattleder leste opp tittelen på foredraget, «Intutions and the unity of philosophy», og spurte om noen visste hva det kunne bety. Da lo salen, og Simonsen sa: «Ikke ert ham, det er fetteren min. Vet dere hva han svarte da jeg spurte om hva han drev med en gang? Han sa: Det forstår ikke du, det er bare 1 % som forstår det». Det nevnte arrangementet ble dagen etter avlyst, og skuffelsen ble stor i dette tidsskriftets redaksjon, som liker å smykke seg med tittelen «Vi som er blant de 1 % som forstår hva Herman Cappelen driver med».

## «Hold deg unna filosofi!»

**Arild Pedersen** er kanskje Universitetet i Oslos eneste seriøse pragmatiker, skriver om skollisser i *Morgenbladet* og mener at Bach er overvurdert. Det samme mener han



tydeligvis om filosofi, noe den påfølgende historien viser.

En varm sommerdag i Fadderukene for noen år siden lusket Pedersen rundt i Ivar Aasens Hage bak Sophus Bugges hus. Her hadde en mengde ungrupper av noen filosofistudenter samlet seg for et pust i bakken og noen forfriskninger i Universitetets harde innvielsesrituale (to uker med god drikke). De nye studentene fikk likevel ikke nyte sin rolige semesterstartstilværelse, for Pedersen var i Ivar Aasens Hage med et klart oppdrag: Å skremme studentene vekk fra filosofistudiet. Det huskes ikke eksakt hva argumentene var – hva kan man forvente? – men de henspilte etter sigende på de manglende fremtidsutsiktene og håpløsheten knyttet til å oppnå virkelig filosofisk innsikt (dette siste er vel noe Pedersen generelt tar avstand fra). Vi vet ikke om Pedersens advarsler ble tatt til etterretning av de nye og naive, men det bør nevnes at de fleste av Pedersens ofre nok allerede har forlatt bygningen og befinner seg på grønnere jaktmarker. Vi håper likevel at i hvert fall et par av dem holder ut og en dag kan gjøre som Pedersen: jage folk vekk fra filosofi.

#### Husk å glemme Lampe

I forordet til den norske oversettelsen av *Kritikk av den rene fornuft* finner vi en anekdote fra **Immanuel Kants** sene liv. Kant hadde en trofast tjener gjennom mange år. Tjeneren bar det megetsigende (?) navnet Martin Lampe. Lampe skal ha blitt ganske lumpen mot filosofen på hans eldre dager. Når Kant datt av stolen – noe han med alderen gjorde stadig oftere – skal Lampe rett som det var ha listet seg stille bort fra den hjelpeløse Kant på gulvet. Lampe lot rett og slett som om han ikke hørte at Kant falt.

Kant ble av sine venner anbefalt å kvitte seg med tjeneren, men hadde ikke samvittighet til uten videre å sette tjeneren på dør. Han skrev derfor først et anbefalingsbrev for tjeneren, der han karakteriserte ham som trofast, men ikke egnet til å passe en gammel, pleietrengende man. Dermed kunne Kant kvitte seg meg ham med god samvittighet. Tjeneren var ute av syne. Men ikke ute av sinn: I et dagboksnotat en god stund etter avskjedigelsen kan vi lese: «Jeg må glemme Lampe.» Og Kant skrev der bare om ting som var viktig å huske.

*Denne utgavens bidrag er skrevet av Nina Seim, Espen Dyrnes Stabell og Tomas Midttun Tobiassen.*

---

#### NOTER

<sup>1</sup> Jf. foredraget Žižek holdt på Samtidskunstmuseet i 2009, med tittelen «Ideology in a post-ideological era».

# FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no) og kan belønnes.

1. Hva er det greske ordet for «sansning»?
2. Hvem har skrevet boka om filosofi i «Hva er»-serien til Universitetsforlaget?
3. Hvilken filosof fikk et rockeband fra New Zealand oppkalt etter seg?
4. Hva er «Proust-fenomenet»?
5. Hva kalles ofte teorier som hevder at ikke all kunnskap har opphav i sanseerfaring?
6. Hume opererte med to kategorier av mentale hendelser. Hva var de?
7. Hvem skapte begrepet «estetikk» og hvordan ble begrepet definert?
8. Hvem ønsker med begrepet «den levende kropp» å plassere kroppen i sentrum for erfaringen?
9. Hva går Molyneux'problem ut på?
10. Hva er haptikk?



Illustrasjon: Åshild Aurlien

- SVAR:
1. Aisthesis.
  2. Lars Fr. H. Svendsen.
  3. Jean-Paul Sartre (bandler het Jean-Paul Sartre Experience).
  4. Opplevelsen av at en bestemt lukt vekker et gammelt minne.
  5. Rasjonalisme.
  6. Inntrykk og ideer.
  7. Alexander Gottlieb Baumgarten. I første paragraf av verket *Aesthetica* (1734) defineres estetikk som «vitenskapen om sanserkjennelsen».
  8. Maurice Merleau-Ponty.
  9. Spørsmål, er hva som ville skje dersom en person som var født blind og hadde lært å gjenkjenne en kule og en kule gjennom berøring, fikk tilbake synsvenen. Ville personen klare å gjenkjenne disse objektene uutelukkende ved å se på dem?
  10. Haptikk er studiet av berøringssansen, samt den non-verbale kommunikasjonen som kan oppstå gjennom denne (f.eks. håndtrykk).

# NESTE NUMMER

## ANSVAR

Ansvar gjennomsyrrer livene våre, enten vi liker det eller ikke. Vi får stadig høre at vi er ansvarlige for oss selv, våre handlinger og våre valg, og at fremtiden – vår egen og andres – er opp til oss. Alt ansvaret kan noen ganger virke overveldende, og man kan ofte bli fristet til å forsøke å si det fra seg: *Det er ikke mitt ansvar!* Men akkurat hva er det egentlig vi ønsker å unnslippe?

I rettssalen er det et kjent fenomen at noen ønsker å si fra seg ansvar. Advokater har forsøkt å forsvare klienter ved å hevde at de ikke kan holdes fullt ut ansvarlige for sine handlinger. Et kjent eksempel er Clarence Darrows forsvar av de to velstående tenåringsmorderne Leopold og Loeb: Darrow spilte blant annet på ideen om et deterministisk univers hvor «nature is strong and she is pitiless. She works in mysterious ways, and we are her victims». I Norge har vi nylig fått oppleve det motsatte, nemlig en tiltalt som *krever* å bli stilt til ansvar: 22. juli-rettsaken og den offentlige debatten omkring den har bidratt til å problematisere forholdet mellom ansvar og psyke. Dette er debatter vi gjerne ser at fortsetter i neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Det er mye som tyder på at ansvar er knyttet til frihet og kontroll: Det blir dermed interessant å undersøke hvor frie vi mennesker er, og i hvilken grad vi kan sies å ha kontroll over våre handlinger. Mange vil hevde at hvis man ikke er i stand til å handle annerledes, eller ikke kan styre hvilke valg man tar, kan man heller ikke holdes ansvarlig. Andre, som Daniel Dennett og Harry Frankfurt, argumenterer for at vår frihet, og derfor vår ansvarlighet, er uavhengig av hvorvidt vi lever i en deterministisk verden. I så fall blir spørsmålet heller: Hvilke faktorer gir oss ansvar, og hvilke fritar oss?

Mange filosofer har argumentert for å utvide tradisjonelle forståelser av hvem og hva vi har ansvar for. Innen politisk filosofi spør man hvor langt statens og enkeltindividets ansvar strekker seg: Skal staten verne sine borgere mot seg selv? Er enkeltindivider ansvarlig for å hjelpe samfunnets svakerestilte, både lokalt og globalt? Peter Singer har lenge argumentert for at vi har et moralsk ansvar overfor dyr så vel som mennesker. Et annet hett debattert tema er hvorvidt vi har ansvar overfor naturen og miljøet. Hvis så, er det i kraft av deres iboende verdi? Dette er spørsmål om ansvar som griper direkte inn i etikken.

I moderne tid har teknologien vært en viktig premissleverandør for vårt forhold til både andre mennesker og naturen rundt oss. Den teknologiske utviklingen gjør at konsekvensene av menneskelige handlemåter strekker seg stadig lenger ut i tid og rom. Filosofen Hans Jonas argumenterer for geografiske og temporale avstander blir av mindre betydning, og at vi pålegges et ansvar ikke bare for nålevende generasjoner, men også for fremtidige. Har vi (biologiske) forutsetninger for å forvalte et slikt ansvar?

Har du noen tanker om hva ansvar innebærer, eller hvor langt (eller kort) det strekker seg?

Ta kontakt på e-post: [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no)

Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **17. juli**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til å arbeide videre med teksten. Vi behandler også tekster som går utenfor tema.

### Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, og gjerne i svart-hvitt.

Filer sendes som 300 dpi, minimum 15 cm høyde el. bredde, TIFF/JPG, til [illustrasjon@filosofisksupplement.no](mailto:illustrasjon@filosofisksupplement.no), sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

Se [www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no) for mer informasjon.

# BIDRAGSYTERE

## **Tekst**

Eline Aurlien (f. 1990) er bachelorgradstudent i filosofi ved UiO har studert ved Forfatterstudiet i Bø.

Conrad Bakka (f. 1988) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Jørgen Dyrstad (f. 1980) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Reier Helle (f. 1989) er mastersgradsstudent i filosofi ved UiO og University of Toronto.

Sigurd Hverven (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Sigurd Nøstberg Hovd (f. 1989) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Steinar Mathisen (f. 1942) er førsteamanuensis emeritus ved UiO.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB og er mastergradsstudent i TIK (Teknologi, innovasjon og kultur) ved UiO.

Emilie M. Ø. Strandenæs (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) er mastergradsstudent i filosofi og bachelorgradsstudent i klassiske språk ved UiO.

## **Illustrasjon**

Marianne Røthe Arnesen (f. 1986) har en mastergrad i illustrasjon og grafisk design fra Högskolan för Design och Konsthantverk i Göteborg.

Åshild Aurlien (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Synne N. T. Dalen (f. 1983) er elev ved Einar Granum kunstfagskole, har tidligere jobbet i tattooveringsbransjen.

Irina Haugane (f. 1983) er elev ved Strykejernet kunstskole og har studert BCI Media and Communication ved QUT.

Victoria Ulrikke Iles (f. 1989) har studert illustrasjon ved Winchester School of Art i England.

Linnea Vestre (f. 1993) er elev ved Einar Granum kunstfagskole.